

# كِتَابُ

نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل  
التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية  
في العنائذ مع ذكر أدلة الفريقين للعلامة  
عبد الرحيم بن علي الشهير  
بشيخ زاده عليه الرحمة  
والرضوان

٢

﴿ طبع على ذمة أحمد ناجي الجبالي ﴾  
﴿ ومحمد أمين الخانجي الكتبي وأخيه ﴾  
﴿ ومحمد راغب بن الشيخ عبد الملك الكتبي ﴾

﴿ الطبعة الأولى ﴾

﴿ بالمطبعة الادبية بسوق الخضار القديم بمصر سنة ١٣١٧ هجرية ﴾







# كِتَابُ

نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل  
التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديّة والأشعرية  
في العائد مع ذكر أدلة الفريتين للعلامة

عبد الرحيم بن علي الشهير

بشيخ زاده عليه الرحمة

والرضوان

٢



﴿ الطبعة الأولى ﴾



﴿ بالمطبعة الادبيه بسوق الحضر القديم بمصر سنة ١٣١٧ هجرية ﴾

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الجليلين وجب له الوجوب والوجود لذاته \* ودل على ذاته بذاته وآثار صفاته \*  
والصلاة والسلام على من أرسله بالهدى وأظهر آياته \* وعلى آله وأصحابه نجوم  
هدائه وجملة أبهر بيناته \* وبعد \* فيقول خادم خزائن الشريعة الغراء \* والملة  
الحنيفة السمحة البيضاء \* الراجي الفوز بالسعادة \* عبد الرحمن بن علي المشهور  
بشيخ زاده \* ان الحكمة الالهية من ابداع الملك والملكوت \* والسر من اظهار  
أسرار الجبروت \* ليس الرفع الاستارع عن آيات أسرار الالوهية \* وكشف  
الاسرار عن آثارها وصف الربوبية \* ولا سبيل الى ذلك الكثر المحزون \* والاخذ  
من دزمه المكنون \* في الجبر المشعرون \* الا بالاطلاع على المعارف الالهية في مقام  
الشهود \* والوقوف بما استقر عليه جملة الشرع في القرن المشهود \* ولقد  
اعتلت أمواج بحارها في السابقين الاولين \* وازدادت فنضارة ياضها في السلف  
الصالحين \* الانه لم تقتض الحكمة الالهية الثبات على الاتفاق \* تشتت  
الآراء في الاقطار والآفاق \* ثم بعناية الله تعالى لم يزل جم غفير عن مناهج حق  
اليقين \* وجمع كثير عن مسالك علم اليقين \* لكن لتعسر العروج الى  
معارجهما \* وعدم تيسر الارتقاء الى مدارجهما \* وقف تمييزهما بثينة الوداع  
للقول \* بل دني تعين آثار شمسهما للأفول \* ولطالما حدثت نفسى  
بأن انظم در فرائدهما بنظم غريب \* وغرر فوائدهما بترتيب عجيب \* لكن

عزة المأخوذ رفعة المرام \* يردداني في الاخذيين الاقدام والاحجام \* ثم لما وقفت  
بجزائن الكتب الفاخرة \* وجواهر الحقائق وكنوز العلوم الزاخرة \* وزواهر  
الدقائق نظمتها ليقرع الاسماع آثارا لمسالك العلية \* ويتجلى للضمائر أنوار  
المذاهب الجليلة \* ويشاهد لاسمائها الحسن شواهد الامتياز \* ويعاين لصفاته  
العلي دلائل الاعجاز \* وتبين الاسرار في خزائن الكتاب المكنون \* ويرفع عن  
وجوه معاني آياته استار الظنون \* راجيا من كل الامور لديه \* أن ينفعني به  
في مقامى بين يديه \* وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم \* ووسيلة الى الفوز  
بجنان النعيم \* يوم لا ينفق مال ولا ينسون الا من أتى الله بقلب سليم \* وحيث  
جمعت الفوائد \* ونظمت الفرائد \* سميت نظم الفرائد \* وجمع الفوائد \*  
مشملا على أربعين فريده مع الشواهد والعوائد \* ومع ما يحتاج اليه من الفوائد  
والزوائد

### (الفريده الاولى في تفسير الوجوب)

ذهب مشايخ الحنفية الى ان الوجوب بالذات تحقق الحقيقة في نفسها بحيث تنزه عن  
قابلية العدم والواجب بذاته ما يجب ان يتحقق حقيقته بلامدخل الغير كما في تعديل  
العلوم وشرحه لاصدر العلامة وقد عبر عنه بكون الذات عين الوجود بمعنى انه كان  
وجودا خاصا قائما بذاته غير متزع من غيره \* وفي شرح العقائد للحلال الدين الدواني  
ان هذا مذهب محقق المتكلمين \* وذهب المشايخ من الاشاعرة الى انه يفسر بكون  
الذات مقتضية لوجوده فالواجب ما اقتضى ذاته وجوده كما في المواقف وشرحه  
الشرقي وهو المشهور واختاره صاحب الصحائف وقد عبر عنه بكون الذات عللة  
تامة لوجوده كما هو المصرح به في شرح الدواني والمستفاد من حكمة العين والتفسير  
الكبير لفخر الدين الرازي \* استدلل مشايخ الحنفية بان ما قد أجمع عليه الاجماع من  
ان ذات الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه يوجب ان ذات الواجب لا يسبقه ولا  
يلحقه العدم حتما وذلك مع انقطع بكون الوجود عين الذات في ذات الواجب يوجب  
تفسير وجوب الوجود بتحقيق الذات في نفسها بحيث تنزه عن قابلية العدم \* واحتج  
مشايخ الاشاعرة بأن ضرورة الوجود نابتة وانما يسبب الذات لا بسبب الغير فاذا

تتحقق ضرورة الوجود بسبب الذات تحقق الوجود الذاتي من حيث أنه تحقق  
 ضرورة الوجود بسبب الذات وأن لم يتحقق لم يتحقق الوجود من حيث أنه لم يتحقق  
 الضرورة المذكورة وعدم تحقق ذلك محال فالوجود الذاتي هو ضرورة الوجود  
 باقتضاء الذات فالوجود باقتضاء الذات كما يستفاد من الصحائف للإمام السمرقندي  
 \* الجواب أنه لما ثبت أن الوجود غير زائد على الذات بل عينه لا يتصور فيه الاقتضاء  
 وأن الشيء ما لم يكن موجودا لا يتصور منه الاقتضاء كما أنه ما لم يوجد جذاذا لا إيجاد  
 فرع الوجود وأنه لو كانت الماهية علة لوجودها لم تقدم وجودها على إيجادها  
 نفسها كما في شرح العقائد للدواني \* فائدة \* في تعديل العلوم أن ما يتصور أن  
 اقتضى ذاته الوجود فواجب أو العدم فمتنع أو لا فمكن لكننا معاشر الحنفية لا نقول  
 هكذا لأن الوجود غير زائد على الذات خصوصاً في الواجب ولأن العدم لا سيما  
 المتنع فكيف يقتضى بل نقول المفهوم أن كان له حقيقة فيجب أن يتحقق بلا مدخل  
 للتفسير فواجب والأمان وجب عدمه لنفس المفهوم فمتنع ولا فمكن الأول يسمى  
 واجباً بالذات والثاني متمتعاً بالذات والثالث ~~ممكن~~ كنه بالذات ولا يرد ما ذكر وهو أن  
 الوجود غير زائد على الذات ولأن ذات المتنع

الفريدة الثانية في أن الوجود عديم أم لا \*

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الوجود ليس أمرًا زائداً على الذات ولا عديمًا ولا  
 اعتباريًا كما هو المصرح به في تعديل العلوم وشرحه والاستفاد من الصحائف وغيره  
 واختاره الإمام الرازي في الأربعين \* وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن الوجود  
 أمر اعتباري لا وجود له في الخارج كما في المواقف والطوالع وغيرهما احتج مشايخ  
 الحنفية بأن الوجود يؤكده الوجود فلو كان الوجود علمياً كان أحد النقيضين  
 سبباً لكده الآخر وأنه محال وبأن الوجود يناقض اللاوجود وبالداخل تحت  
 اللاوجود أما المتنع وأما الممكن الخاص وهما يجوز أن يكونا معدومين فاذن  
 اللاوجود محمول على المعدوم فيكون معدوماً وإذا كان اللاوجود معدوماً كان  
 الوجود موجوداً ضرورة أن أحد النقيضين لا بد وأن يكون ثابتاً كما في الأربعين  
 وبأنه لا فرق بين قولنا وجوده عديم وبين قولنا ليس له وجود لعدم التمايز بين



العدميات فلا يكون فرق بين الوجود المنفي ونفي الوجود فيلزم نفي الوجود عن واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا كما قال رئيس العقلاء الشيخ علي بن سينا من أن امكانه لا أي امكانه عدمي ولا امكان له أي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان كما يستفاد من المواقف وغيره \* واحتج مشايخ الاشاعرة بأنه لو كان موجودا لكان اما بنفس الماهية أو داخل فيها أو خارجا عنها الأول باطلان لانه نسبة بين الماهية والوجود فيكون متناخرا عن الماهية والثالث يقتضي جواز كون الواجب ممكنا اذا لم يخرج محتاج فيكون ممكنا وحيث جاز زواله عن الواجب كما في الصحائف \* الجواب أنا نختار الاول ولا نسلم كونه نسبة لان الوجود عين حقيقة الواجب كما ثبت برهانه فلا يمكن كونه نسبة كما يستفاد من المواقف وشرحه بأنه لو كان وجودا لكان له وجود وهو يشارك غيره فيه ويمتاز بخصوصية فيكون وجوده غير ماهيته فان وجب اتصافها به كان الوجود وجوب ويتسلسل والا أمكن زواله عنها وعند زواله لا يبقى الواجب واجبا كما في الصحائف \* الجواب اننا نمتنع التسلسل ان وجوب الوجود بنفسه على قياس ما قالوا ان وجود الوجود عين الوجود ولو سلم جواز بعد أن يكون الوجود عين الذات أن يكون وجوب الوجود وما بعده من المراتب أمر الاعتبار يافان وجود فرد من أفراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها كما يستفاد من الصحائف والمواقف \* وفي الاربعين المعارضات بأسرها معارضة بوجه واحد وهو أن الوجود لو كان عدما محضاً في الخارج لم يكن الشئ في الخارج موصوفاً به واجب فهذا يقتضي نفي واجب الوجود لذاته وهو محال

والفرقة الثالثة في أن الوجود هل هو زائد على الذات أم عينا \* ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الوجود ليس زائداً على ذات واجب الوجود تعالى وتقدس كما في فوائده الامام السمرقندي في أصول الدين وتعديل العلوم للصمد العلامة والى هذا ذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري كما في شرح أم البراهين للامام السنوسي وشرح التجربة للشيخ العلامة \* وذهب مشايخ الاشاعرة إلى أن الوجود زائد على ذات واجب الوجود كما في المواقف وشرح أم البراهين وغيره ما \* وقد ذكر في شرح

الصحائف ان الوجود قد يراد به الذات فعلى هذا يكون نفس الماهية وقدير اذ به  
 الكون فعلى هذا يكون غيرها انتهى \* قال في التعديل جعل الخلاف لفظيا وليس  
 كذلك بل هو بحث معنوي مطلوب بالسر هان فالخلاف في أن الوجود بمعنى الكون  
 هل نفس كون الذات ذاتا أو عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتا \* واحتج مشايخ  
 الحنفية بأنه لو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالذات لزم أن يكون قبل قيام الوجود بها  
 لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف ويلزم تقدم الشيء على نفسه  
 ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق  
 ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان  
 لها قبل قيام هذا الوجود وجود ثالث وتتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية وهو  
 ممتنع كما في المواقف وشرحه الشريفي \* واحتج مشايخ الاشاعرة بأنه لو لم يكن وجود  
 الواجب مقارنا لماهية بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب  
 فتجبرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لانه مقتضى الذات  
 فيكون وجودا يمكن أيضا مجردا عن الماهية وهو باطل واما لغيره فيكون تجرد  
 واجب الوجود لمصلحة منفصلة فلا يكون الواجب واجبا للاحتياج في تجبرده وقيامه  
 بذاته الى غيره هذا خلف \* وبأن الواجب مبدء الممكنات كلها فلو كان هو الوجود  
 المجرد القائم بذاته فالمبدء للممكنات اما الوجود وحده أو الوجود مع قيد التجرد الاول  
 يقتضي ان يكون كل وجود مبدءا لما الواجب مبدءا له فيكون وجود كل شيء من  
 الأشياء الموجود مبدءا لكل شيء منها لكون الوجودات متساوية متمثلة الماهية  
 وهو ظاهر البطلان والثاني يقتضي أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزأ من  
 مبدء الوجود أي فاعله وهو محال لانه لما جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه  
 معدوما جاز أن يكون العدم الصرف موجدا وهو محال أيضا \* الجواب أن النزاع أولا  
 ليس في الوجود المشترك بين الموجودات بل في وجوده الخاص فاذن ما صدق عليه  
 أنه وجودي أي ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس هو في الواجب أمر اثنان بل هو  
 عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضى بخصوصية ذاته تجبرده عن الماهية  
 وقيامه بذاته وهو المبدء للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة

له في الماهية مجردا ومبداً وهذا القدر تم الجواب عن الوجهين كما في المواقف وشرحه  
 الشريفي **﴿فائدة﴾** في التعديل وشرحه وجود كل شيء عند أهل الحق عين ماهيته  
 فان عني بها حقيقة الشيء المحو لثعلبه فهو في قوله هو عينها تسامح ومجاز اذا المراد  
 أن وجود الشيء هو عين كونه الشيء ماهيته فوجود الانسان هو عين كونه حيوانا  
 ناطقا فان الحيوان الناطق هو الموجد لا الوجود أو يراد بالوجود الموجد فيراد أن  
 مفهوم الموجد هي الماهية لان الوجود عرض عام

**﴿الفرقة الرابعة﴾** في أن البقاء هل هو الوجود المستمر أم زائد على الوجود  
 ذهب المشايخ من الحنفية إلى أن البقاء هو الوجود المستمر فليس زائداً على الوجود كما في  
 تعديل العلوم للصدر العلامة والشرح القديم للعدة وإلى هذا أشار الامام الطحاوي  
 في عقيدته واختاره بعض مشايخ الاشاعرة قال القاضي أبو بكر الباقلاني وامام  
 الحرمين والامام الرازي البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لأمر زائد عليه  
 \* وذهب أبو الحسن الاشعري ومن تابعه إلى أنه صفة وجودية زائدة على الوجود كما في  
 المواقف وشرحه الشريفي وشرح الجوهرية للامام اللقاني \* استدل المشايخ من  
 الحنفية بأنه لو لم يكن البقاء نفس الوجود بل كان زائداً لكان له بقاء اذ لم يكن  
 البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله  
 وحينئذ تتسلسل البقاآت الموجودة المترتبة معا كما في المواقف وشرحه \* واحتج  
 مشايخ الاشاعرة بان الواجب باق بالضرورة فلا بد أن يقوم به معنى هو البقاء كما في  
 العالم والقادر ثم البقاء لا يكون عبارة عن الوجود بل زائد عليه لان الوجود متحقق  
 بدون البقاء كما في أول الحوادث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء كما في المواقف وشرحه  
 \* الجواب انه لا يعقل من البقاء الا كونه موجودا أبداً مع القطع في كونه غير زما في  
 وغير واقع فيه اذ ليس بالقياس إلى وجوده تعالى ماض ولا حال ولا استقبال كما في  
 الزمانيات والا يكون وجوده تعالى زمانيا فاذا قلنا كان الله تعالى موجودا في  
 الازل وهو موجود الآن ويكون موجودا في الا بلم نردبه أن وجوده تعالى في تلك  
 الأزمنة بل أردنا أنه مقارن نعمها ومستمر مع حصولها من غير أن يتعلق بها كتحقق  
 الزمانيات كما في اشارات المرام نقلا عن شرح المواقف فالبقاء ذلك الوجود مع اعتبار

مقارنته اللازمة من غير أن يتعلق بالضرورة فلا يكون معنى زائدا على الوجود مع أنه لو كان البقاء على ما قاله الشيخ يلزم أن يستفيد ويستكمل الوجود البقاء من التجدد فيكون زمانيا هذا وفي أم البراهين وشرحه للإمام السنوسي بعض الأئمة يقول معنى البقاء الوجود المستمر في المستقبل كما أن معنى القدم استمرار الوجود في الماضي إلى غير النهاية. وكأن هذه العبارة منجج قائلها إلى أنها صفتان نفسيتان لكون الوجود صفة نفسية ويرد على هذا المذهب أنهم لو كانوا نفسيتين لزم أن لا تعقل الذات بدونهما وذلك باطل بدليل أن الذات العلية تعقل وجودها ثم يطلب البرهان على قدمها وبقيتها ولا يذهب على أحد أن هذا لا يرد على ما ذهب إليه الأئمة الحنفية لأن الوجود عين الذات وليس صفة نفسية كما برهانه فلا يكونان صفتين نفسيتين عندهم **﴿فائدة﴾** في شرح أم البراهين للإمام السنوسي أن القدم بمعنى سلب العدم السابق على الوجود والبقاء بمعنى سلب العدم اللاحق للوجود فهما صفتان سليبتان في الأصح عندهم وفي شرح الجوهرية للإمام اللقاني أن القدم والبقاء صفتان سليبتان عند المحققين من الأشاعرة

### ﴿الفرقة الخامسة في تفسير صفة القدرة﴾

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن القدرة صفة أزلية له تعالى تتعلق وفق الإرادة بمعنى صحة صدور الأثر وللممكن من الترك كما في تعديل العلوم للصدر العلامة وفي إشارات المرام لقاضي القضاة البيضاوي وأشار إليه في الصحائف «وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنها صفة تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها كما في شرح جوهرية التوحيد للإمام اللقاني وشرح المواقف للشيخ العلامة وشرح العقائد لسعد الدين التفتازاني وغيره» واحتج مشايخ الحنفية بأن القادر على الفعل قديم جسده وقد لا يوجد جسده وقد كان الله تعالى قادرا على خلق ألف شمس وألف قمر على هذه السماء إلا أنه ما وجدته وصحة هذا النفي والاثبات يدل على أن المعقول من كونه موجودا ما يبرهن على كونه قادرا كما صرح به الإمام الرازي في تفسيره وهذا تفصيل ما قال صاحب الصحائف من أنه تعالى كان قادرا على خلق الشمس والاقمار في هذا العالم لكنهما خلقهما فالقدرة حاصلة دون الخلق فهما متغايران وفي التعديل أن القدرة ثابتة على المعدومات لا التكوين

\* واستدل مشايخ الاشاعرة بأن القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أى جاز أن تتعلق بالتأثير وراز أن لا تتعلق به وصيغة الخلق ان كانت مؤثرة أيضا على سبيل الجواز كانت عين القدرة فلا يصح تجريد التأثير عن القدرة وإثبات صفة أخرى وان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجبا للاختيار او هو محال صرح بذلك الامام نضر الدين الرزى وأشار اليه صاحب التعديل \* الجواب أن تأثير صفة الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب بمعنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود الخلق والا يلزم العجز أو ما يتعلق تلك الصفة باختياره وهو المراد بالوصول فعلى سبيل الجواز بمعنى أنه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك أى تأثيرها على سبيل الجواز وخصوصا لما لله تعالى على سبيل الوجوب فلو صفة الخلق جهتان جهة الإيجاب وجهة الجواز ولا يلزم من جهة الإيجاب كونه تعالى موجبا لما عرفت ان معناه انه متى خلق وجب وجود الخلق ولا من جهة جوازها بالتفسير المذكور كونه قدرة لما عرفت ان جهة جوازها غير جهة جواز القدرة \* فبهذا انكشف الشبهة وان دفع ما في المقاصد من ان الخفية أشهر من القول به وهم ينسبون الى قدمائهم حتى قالوا ان قول الامام الطحاوى له الخالقية ولا مخلوق إشارة الى هذا لانهم سكتوا عنها هو أصل الباب أعني معانيه للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك

والفرقة السادسة في ان صفة الارادة هل فيها المحب والرضى أم لا \* ذهب مشايخ الحنفية الى انه لا محبة في صفة الارادة وان الارادة لا تستلزم الرضى والمحبة كما في المسامرة للامام ابن الهمام بل الارادة أعم منهما كما في اشارات المرام معزى الى عامة أهل السنة وأشار اليه في العدة والتهديد للامام النسفي \* وذهب الشيخ الاشعري وتابعوه الى أن المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضى كما في شرح الوصية للشيخ الاكل وصرح بذلك امام الحرمين في الارشاد وقال الأمدى في الابتكار ذهب الجمهور منا الى ان المحبة والرضى والارادة بمعنى واحد كما في اشارات المرام \* احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وبقوله تعالى والله لا يحب الفساد حيث دللت الآيات على ان الكفر والفساد ليسا برضاة تعالى ومحبة وقد ثبت ان الكل يارادته

فثبت ان الارادة لا تستلزم الرضى والمجبة \* واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لا يراد الا ما يكون مرضيا ومحبويا ومعنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر لا يرضى الكفر دينيا وفي الارشاد لا امام الحرمين الرب تعالى وتقدس لا يحب الكفر ولا يرضاه معاقبا عليه أو المراد بالعباد من وفق للايمان الجواب ان تعلق الارادة بالمحسوب والمرضى انما هو بالغلبة لا باللزوم اذ كثيرا ما يجحد الانسان في نفسه ارادة ما يكره وجوده لأمر ما كارهة الكي تدوبا وكذلك لا يريد وجود أمر يحبه لخلل يلزم من وجوده كما في المسيرة للامام ابن الهمام وما قصدوا من معنى الآية خلاف نصوص القرآن اذ الرضى من الله تعالى الثواب على الفعل أو ترك الاعتراض عليه والمجبة قريب من الرضى كما في شرح الوصية للشيخ الاكل \* لا يقال الكفر والمعاصي بقضائه تعالى والرضى بالقضاء واجب فيكون الرضى بالكفر واجبا ان الكفر مقتضى لاقضاء \* ووجوب الرضى انما هو بالقضاء دون المقتضى \* والرضى منه تعالى بخلق الكفر ليس المجازاة سوء الاختيار وذلك لا يستلزم الرضى بالمخلوق ولا ترك الاعتراض عليه كما يستفاد من المواقف وشرحه الشريفي

### الفريضة السابعة في صفة السمع والبصر \*

ذهب مشايخ الحنفية الى ان صفة السمع تتعلق بما يصح أن يكون مسموعا والبصر يتعلق بما يصح أن يكون مبصرا ويتعلقان بالوجودات \* واختاره عامة المتكلمين كما في تعديل العلوم والكفاية والتلخيص \* وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى انهما يتعلقان بكل موجود كما في المسيرة لابن الهمام يعني انه تعالى يسمع ويرى في الازل ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الاصوات وغيرها كما في شرح أم البراهين للامام السنوسي وشرح الجوهرية للامام القاني \* واحتج مشايخ الحنفية بأن تعلق سمعه تعالى بما يصح أن يكون مسموعا وبصره بما يصح أن يكون مبصرا مفهومان من الكتاب والسنة شايعان من غير تكبر فيهما والتعجب لم يقم عليه دليل يعتد به شرعا والعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها كما في شرح المواقف \* واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لا يجب ادراك المبصر

بالباصرة بل يجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصرات عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن تنكشف عليه تعالى بالسمع وبالعكس \* الجواب ان ما ذكره ولو سلم دلالة على التعميم الا أن رأى المجرب بدعة في الشريعة فاولى أن يكون ذلك في علم التوحيد والصفات صرح بذلك الشيخ على القارى في شرح الفقه الأكبر ﴿فائدة﴾ ذكر الامام التستقي في شرحه للعمدة ان المعلوم المحتج كاجتماع التقيضين وغيره لا يتعلق برؤية الله تعالى بالاتفاق وأما المعلوم الممكن فقد اختلف فيه حتى وقع فيه المناظرة بين الامام العالم التحرير نور الدين الصابوني وبين الشيخ رشيد الدين في ان العالم قبل وجوده مرئى لله تعالى أم لا \* استدلل الامام بالنقل والعقل أما النقل فقد أفتى أئمة سمرقند وأئمة بخارى بانه غير مرئى له تعالى وذكر الامام الصفار في آخر كتاب التلخيص ان المعلوم مستحيل الرؤية \* وكذا قال السلف من المفسرين والمتكلمين وأما العقل فلان الشجر الأبيض سواده معلوم في الحال فان كان ذلك السواد مرئيا لله فلا يخجلون أن يراه في هذا الشجر أو في شجر آخر اولا في محل فانراه في هذا الشجر فقدراه أسودا أبيض في حالة واحدة وهو محال \* وانراه في محل آخر يكون المنتصف بالسواد ذلك المحل لا هذا وانراه لا في محل فهو محال والمحال ليس بمبرئ اتفاقا وذكرنا على هذا ابجائنا طويلة تر كناها الطولها \* وههنا استدلال آخر ذكره بعض الفضلاء بقوله وما المعلوم مرئيا وشيئا \* لفقه لاح في عين الهلال وقد طال الكلام في وجه تخريجه في زماننا ويمكن تخريجه على نحو ما ذكرنا والله الموافق

### ﴿الفريدة الثامنة في حصة الكلام﴾

\* ذهب المشايخ من الحنفية الى أن القرآن كلام الله تعالى منه بد بلا كيفية قولاً كما في عقيدة الامام الطحاوي معزى الى الامام الأعظم وصاحبه وشرحه الشيخ أبي المحاسن القفوني والنور اللامع للامام الناصري \* قال الامام القفوني وغيره من الشايخ ان ادوابه انه تعالى هو المتكلم به أظهره لمن أراد قولاً بلا كيفية فاطلع

على قوله الذي هو صفة لازلية قائمة بذاته وليس من ضرورة الاطلاع حدوث ما يطلع  
عليه فانما اطلعنا على آثار قدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك حدوث القدرة \* وقال  
الشيخ أبو المحاسن في شرحه العقيدة كلام الطحاوي وكلام غيره من السلف منه  
بدا بلا كيفية قولاً لا يرتقون من قال انه معنى واحد لا يتصور سماعه منه \* ويؤيده  
الآثار عن أئمة الحديث والسنة من انه تعالى لم يزل متكلاماً اذا شاء ومتى شاء وكيف  
شاء وان نوع الكلام قديم وما اشتهر عن الامام الأعظم فلما كلم موسى كله بكلامه  
الذي هو له صفة يعني انه كله مضمون كلامه القديم الازلي الاقدس يعني حين جاء  
كله كما يفهم ذلك من قوله تعالى ولما جاء موسى ليقاتلنا وكلهم به فيفهم منه الرد  
على من يقول انه معنى واحد لا يتصور أن يسمح كما في شرح الشيخ على القاري  
نقل عن شرح عقيدة الطحاوي \* وما قال الامام الرستغفاني في الارشاد والامام  
النسفي في التيسرة من أن هذه العبارات دلالات على المعاني اللغوية والاشخاص  
وأحوالها كموسى وكلامه وموضع فرعون وغرقه هي أيضاً دلالات على ذكر  
الله تعالى اياها في الازل واخباره عنها وذلك هو المعنى بكلامه \* وفي اشارات المرام  
لقاضي القضاة نقل عن الشرح الجديد للدواني للعلامة خوجه جمال الدين اختلافت  
عباراتهم في معنى الكلام النفسي فتارة يريدون به معنى هذه الالفاظ والعبارات  
وتارة يريدون به صفة وحدانية بسيطة قديمة قائمة بذاته تعالى \* وذهب مشايخ  
الاشاعرة الى ان كلامه تعالى امر واحد كما في الاربعين للامام الفخر الرازي والكفاية  
لنور الدين البخاري وشرح العقائد للجلال الدواني \* واختلف في كيفية وحدته فذهب  
بعض مشايخ الاشاعرة الى انه واحد لوحدة شخصية واختاره الشيخ الاشعري في رواية  
وبعضهم الى انه واحد لوحدة نوعية يعني يتحقق في نوع واحد هو الخبر كما في شرح  
مختصر المنتهى لسيف الدين الابهرى ونسب الى جمهور الاشاعرة واختاره الامام  
الرازي وفي فضول البدائع ان الكلام عند الشيخ نوع واحد هو الخبر كما في اشارات  
المرام \* استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى ولوان ما في الارض من شجرة أقلام  
والبحر عدهم من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله وقوله تعالى قل لو كان البحر  
مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بحه مدداً حيت



كانت الآيتان الكریمتان نصين في الكثرة وتعدد المعاني والتأويل لا يصار اليه  
 الا عند الضرورة وفي تفسير الامام المجاورندي عن قتادة ان كلمات ربي كلامه وحكمه  
 وان قال في التفسير الكبير أصحابنا جملوا الكلمات على متعلقات علم الله تعالى وان  
 المراد منها الالفاظ الدالة على متعلقات تلك الصفة لازلية فان الاول هو المناسب  
 لسوق الآية الكريمة وبيان عدم التناقض بان معنى قوله تعالى ولا تقر بوالزني مبان  
 لمعنى قوله تعالى وأقيموا الصلوة وأتوا الزكوة ومعنى آية الكرسي ليس معنى آية  
 المداينة ومعنى سورة الاخلاص ليس معنى سورة تبت كما في شرح الفقه الا كبر للشيخ  
 علي القاري فقلت الآيات على تعدد المعاني وعدم اتحادها \* واجتنب مشايخ الاشاعرة  
 بانه لو تعدد كلامه تعالى لاستند الى الذات اما بالاختيار أو بالاجباب وهما باطلان أما  
 الاول فلان القديم لا يستند الى المختار وأما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد  
 سواء فيلزم وجود كلام لا يتناهي \* الجواب أن كثرة المعاني واختلافها ضروري  
 فدليل الوحدة مضاد للضرورة وان استلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد على  
 ما فصلناه في تهذيب الاشارات (تتمه) في المسيرة الامام ابن الهمام اتفق أهل  
 السنن من الحنفية والشافعية على انه تعالى متكلم بكلام نفسه لم يزل تعالى متكلماً  
 به لكن اختلفوا في انه تعالى هل هو متكلم لم يزل متكلماً فعن الشيخ الاشعري نعم ونقل  
 بعض متكلمي الحنفية عن أكثر أهل السنة لا قال ابن الهمام هذا عند حسن فان  
 معنى المتكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر والنهي كاقبلوا  
 المشركون ولا تقر بوالزني ان ذلك الخطاب داخل في الكلام القديم الذي الله تعالى  
 متكلم به وانما يراد بمعنى المتكلمية اسماء بمعنى فاخلع نعليك ولعني وما تلك بيمينك  
 يا موسى وحاصل هذا عرض اضافة الكلام خاصة للكلام القديم باسماء مخصوص  
 بلا واسطة كما قال الشيخ الاشعري وبلا واسطة معتادة كما قال الشيخ علم الهدى أبو  
 منصور الزياتي ولا شك في ان قضاء هذه الاضافة بقضاء الاسماء وقال ابن أبي  
 شريف الشافعي في شرح المسيرة التحقيق ان الذي يشبه الاشعري المتكلمية بمعنى  
 آخر غيره اذ كره الامام ابن الهمام وهو مبني على أصل لمخالف فيه غيره بيان ذلك  
 ان المتكلمية والمتكلمية متاخذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين عند الشيخ

الاشعري فالتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الله تعالى  
 وتقدس وكونه صفته وهذا محل وفاق لا اختلاف فيه وما المكلمية فآخوذة عند  
 الاشعري من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه بالاباء المكلف بناء على ما ذهب  
 اليه وهو اتباعهم من تعلق الخطاب بالاباء المعلوم الذي سيوجب له سدسائر الطوائف  
 النكير عليهم في ذلك فالاشعري قال بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الازل بالمعلوم  
 والمنكر ولهذا الاصل يفسرون المكلمية بالاسماع الذي مر ذكره من الاسماع  
 بمعنى فاخلع نعليك الى آخر ما ذكر \* وقد أورد على مذهب الاشعري ان التعلق  
 ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموته ونحوه ولو كان قديما لما انقطع  
 \* وأجيب بان المنقطع التعلق التخييري وهو حادث وأما الازل فلا ينقطع ولا يتغير  
 (فائدة) قال الشريف العلامة في شرح المواقف ان المصنف معاً للمفسرة  
 ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير  
 والشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الانحياز منه ان مراده  
 مدلول اللفظ وحده وهو القائم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاماً مجازاً  
 لدلالته على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الألفاظ حادثه على مذهبه أيضاً  
 لكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة  
 فاستدلوا بكفرهم أنكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع أنه علم من الدين  
 ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله  
 تعالى الحقيقى وعدم كون المقر والمخفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك  
 فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الشافى فيكون الكلام النفسى عنده  
 أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف  
 مقرراً بالاسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتاب والقراءة والحفظ الحادثة  
 \* وما يقال من أن الحروف والألفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب  
 إنما هو جلى التلطف بسبب عدم مساعدة الآلة والأدلة الداعية الى الحدوث يجب حملها  
 على حدوثه دون حدوث التلطف جميعاً بين الأدلة \* وهذا الذى ذكرناه وان كان  
 مخالفاً لما عليه متأخروا ومحجنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته ثم كلامه وفى شرح

المواقف الشرعي وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه  
المعنى بنهاية الأقدام ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد  
المادة انتهى \* قال بعض المحققين ليس معناه أنه ليس بين أجزائه ترتيب وضعي  
وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا تكون  
كلاماً بل معناه أنه ليس بينها ترتيب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود  
بعضها مشروطاً بتقصاء البعض كما في إشارات المرام \* أعلم أن وجه قول من قال  
من الأشاعرة كلام الله واحد ووجه شخصيته أن كلامه تعالى لا يتقسم في الأزل  
إلى الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء بل يحصل ذلك فيما لا يزال بسبب  
التعلقات \* وقول من قال أنه واحد ووجه جنسية أن كلامه تعالى يتقسم إليها  
في الأزل \* وقول من قال أنه واحد ووجه نوعيته أن الكلام نوع واحد هو الخبر  
المفسر بالنسبة بين المفردين وسائر الأقسام يتقسم إليها العارض اختلاف المسند  
فالخبر باصتحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك أمر وعكسه نهى وقد  
فصلنا ذلك في تهذيب الإشارات \* وقول من قال أنه أمر واحد أن الأوامر المتعددة  
في الظاهر تدل على معنى واحد في الحقيقة وهو الدعاء إلى الفعل والتحريم وكذا النهي  
يدل على معنى واحد وهو الدعاء إلى الامتناع من فعل الشر حتى لو قال الشارع أفضلوا  
التحريم يندرج تحته جميع الأوامر ولو قال امتنعوا عن الشر يندرج تحته جميع  
النواهي والأمر بالشيء نهى عن ضده وإذا كان الشر ضده التحريم كان الأمر بالتحريم  
متضمناً للنهي عن الشر وهو حقيقة الكلام وهي في الحقيقة بمعنى واحد كما في  
الكفاية لتور الدين البخاري وهنا وجه آخر لبيان الوحدة النوعية تذكره  
صاحب البدائع

والفرقة التاسعة في بيان أن الكلام النفسي هل يسمع أم لا

ذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ومن تابعه إلى أن الكلام النفسي  
لا يسمع كما في المسيرة للإمام ابن الهمام وإشارات المرام وغيرهما \* وذهب الشيخ أبو  
الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أنه يجوز سماعه وإن ما سمعه موسى عليه السلام كلامه  
على النفس كما في التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي والمسيرة لابن الهمام وغيرهما

\* في المسامرة هذا بناء على ان السماع يتعلق بكل موجود عند الاشعري كما يتعلق  
الرؤية به والكلام النفسي موجود فيجوز سماعه وفي اشارات المرام الصوت  
والحرف شرط لحقيقة السماع وأمارته الدوران معه وجودا وعدما فلا يقاس على  
الرؤية لان الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية فقياس السماع على الرؤية  
بلا جامع هذا \* وقال ابن أبي شريف في شرح المسامرة ان ما ذكر لا يصلح أن يكون  
محلا للخلاف لانه اما أن يفرض الكلام في الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكاره كان أن  
يخلق الله تعالى للقوة السامعة ادراك الكلام النفسي أو يفرض في الاستحالة إعادة  
ولا يتأتى انكاره كان ذلك خرقا للعادة بل قد أخذ صاحب التبصرة من عبارة الشيخ  
أبي منصور الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت  
فانحلاف انما هو في الواقع للسينموسى عليه السلام هل وقع سماع كلامه تعالى  
النفسي أم لا فانكر الشيخ أبو منصور الماتريدي سماعه الكلام النفسي وقال الشيخ  
الاشعري ان ما سمعه كلامه النفسي \* استدل المشايخ من الحنفية بقوله تعالى  
فلما رآها نودى يا موسى الآية حيث كان المسموع هو الصوت المحدث لانه تعالى رتب  
التداء على انه رأى النار فالمرتب على المحدث فالتداء محدث \* وفي التفسير الكبير  
أهل السنن من أهل ما وراء النهر قد أثبتوا الكلام القديم الانهم قالوا ان الذي سمعه  
موسى عليه السلام صوت خلقه الله تعالى في الشجرة واحتجوا بالآية الكريمة على أن  
المسموع هو الصوت المحدث لا كلامه تعالى الازلي وقد ذكرنا وجهه \* واستدل  
مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما من حيث ان الظاهر اسماعه  
كلامه تعالى الازلي النفسي ولذا قال في المقاصد اختصاص موسى عليه السلام بكلم  
الله لسماعه كلامه تعالى الازلي بلا صوت ولا حرف واختاره الامام حجة الاسلام كما في  
اشارات المرام \* الجواب انه لا دليل لهم يدل على أن موسى عليه السلام سمع الكلام  
الازلي كما في الكفاية لنور الدين البخاري ولما لم يقدم دليل على ذلك أبقوا المقام على  
العدم الاصل في كونه كلم الله لا يكون الا بكونه سامعا كلامه اللفظي بغير واسطة الملك  
أو الكتاب ويدل على هذا قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء  
حجاب أو يرسل رسولا حيث لا شك ان التكليم بطريق الوحي لا يدخل فيه السماع

اذالوحي ايقاع معنى في القلب بطريق الخفية وكذا التكليم بطريق الارسال اذ يسمع فيه صوت الرسول لاصوت المرسل وأما التكليم بطريق من وراء الحجاب فقبواسطة الصوت والحرف فالسموع هو الدال على كلام الله تعالى لانفس الكلام

﴿الفريدة المباشرة في بيان صفة التكوين﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن التكوين صفة أزلية لله تعالى كافي التأويلات للشيخ أبي منصور الماتريدي وتعديل العلوم للصدر العلامة وغيرهما \* وذهب مشايخ الاشاعرة الى أن التكوين ليس صفة له تعالى بل أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة التأثير الى الاثر كافي شرح الجوهرية والمسايرة والمقاصد وغيرها \* احتج مشايخ الحنفية بأنه أجمع الاجماع وانفق النقل والعقل على أنه تعالى موجود لا كائنات ومكون للعالم واطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذاً الاشتقاق وصفه قائماً به ممتنع ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي بها يحصل الاثر \* وبأنه اشتمل نص كتاب الله تعالى بأنه على كل شيء قدير وأنه خالق كل شيء مع أن المقدورات ليست موجودة في الازل كما ان المخلوقات ليست موجودة فيه فقبويز التوصيف بأحدهما وانكار التوصيف بالآخر بادخاله تحت الآخر مع مغايرة مفهومهما فاقطع عا ليس الانحكام \* واحتج مشايخ الاشاعرة بأنه لو كان المراد بالتكوين نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المبكوث حدوث التكوين ولو كان المراد أنه صفة مؤثرية في وجود الاثر فهي عين القدرة وحيث ان كان لها تأثير في وجود المقدور فان كان على سبيل الصحة يلزم اجتماع المثلين أي اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجباً بالذات لافعاله بالاختيار وهو باطل كافي شرح الطوالع للاصفهاني \* الجواب أن ما يكون وصفه تعالى في إيجاد المكونات مبدأ التكوين فهو صفة مؤثرية في وجود الاثر وان القدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الاثر وهو أخص مطلقاً من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات ومبدأ التكوين خاصة بما يدخل منها في الوجود والقدرة لا تقتضي كون المقدور وهو وجودا

ومبدأ التكوين يقتضيه وقولهم يلزم اجتماع المثلين انما يلزم لو كان متعلقهما  
واحدًا وأما اذا كان متعلق القدرة بحدوث صدور الاثر ومتعلق التكوين بصدور الاثر فلا  
يلزم \* وقولهم فيكون الله موجبا بالذات قلنا لا يلزم ذلك اذ ذلك الوجوب ليس بمعنى  
انه كان واجبا عليه تعالى أن يوجد بل بمعنى انه اذا اراد ايجاد شيء كان حصول ذلك  
الشيء واجبا \* وتحقيق المقام أن تعلق مبدأ التكوين ليس الا على سبيل الجواز  
واختياره تعالى بمعنى أنه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق وتأثيره على سبيل  
الوجوب بمعنى انه متى تعلق بوجود شيء وجب وجوده والالزام يختلف عن الوجود  
فيوجب العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا \* وأما القدرة فتعلقها بحدوث وجود  
المقدور على سبيل الوجوب كما في شرح الطوالع وغيره وتأثيرها على سبيل الجواز  
\* فجهة جواز مبدأ التكوين غير جهة جواز القدرة كما في اشارات المرام \* ثم ان  
مشايخنا رجعهم الله تعالى لم يقصدوا بالتكوين ما يكون صفة تنسبية كالضرب  
والضروب حتى يلزم من حدوث المكون حدوث التكوين بل أرادوا به أن مبدأ  
التكوين صفة أزلية لله تعالى كسائر صفاته الذاتية العلية وان تسامح بعض مشايخنا  
في تفسيره باخراج العدم من العدم الى الوجود كصاحب التبصرة والارشاد وفي  
النبا ويلاّت للشيخ علم الهدى أبي منصور المازدي اذا أطلق الوصف لله تعالى بما  
يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فيوصف به لمعنى قائم بذاته  
قبل وجود الخلق \* وفي تعديل العلوم لاصدر العلامة صفات الافعال ليست نفس  
الافعال بل منشاؤها فالصفات قديمة والافعال حادثة \* وفي التبصرة للامام أبي المعين  
التسفي أن الخالق وصف له تعالى اجماعا فلا بد من وجود معنى يكون به خالقا  
ويتصف به كسائر الصفات العلية فيما ذكر اندفع اشكالات أوردت من طرف  
مشايخ الاشاعرة وعدت من الصعاب \* منها ما قال الامام غير الدين الرازي في  
المحصل ان عينه به نفس المؤثر به فهو صفة تنسبية والنسبة لا توجد الا بعد المتنسبين  
فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين \* وان عينه به صفة مؤثرة في صحة وجود  
الاثر فهي عين القدرة \* وان عينه به أمر انا لثافينوه \* ومنها ما قال صاحب المواقف  
والطوالع ان القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه ممكن الوجود لان امكان

الممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة في وجود  
المقدور والتكوين هو متعلق القدرة بالمقدور حال ارادة ايجادها تعالى وهو حادث  
\* ومنها ما قال صاحب المقاصد انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم  
الى الوجود لا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون  
موجودا عينيا تابعا في الازل وانه لو كان ازيا لزم ازيله المكنونات ضرورة امتناع  
التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم اطيعوا أى الخفية على اثبات ازيلته ومغايرته للقدرة  
وكونه غير المكون وسكنوا عما هو اصل الباب أعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها  
بأحد طرفي الفعل والترك

﴿الفريدة الحادية عشرة في بيان أن تكون الاشياء هل يتعلق﴾

﴿بقوله تعالى كن أم لا﴾

ذهب جمهور الخفية الى أن وجود الاشياء ليس متعلقا بكن بل وجودها متعلق  
بتكوينها فقط وكن مجاز عن سرعة اليجاد \* والى هذا ذهب علم الهدى أبو منصور  
المازدي وعامة أهل التفسير كما في شرح التأويلات للامام الاجل علاء الدين  
السمرقندي وتغيير التقييم للعلامة ابن كمال باشا \* وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه  
الى أن وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلي وهذه الكلمة تدل على كنهه كذا في شرح  
التأويلات والمصرح به في التيسير والاستفاد من التلويح وغيره \* احتج مشايخ  
الخفية بما نه لو كان كلمة كن خطابا حقيقة فاما أن يكون خطابا للعدم أو خطابا  
للموجود بعد ما وجد لا جأز أن يكون خطابا للعدم لانه لا شيء فكيف يخاطب ولا أن  
يكون خطابا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن فوجب حمله على ما ذهب  
اليه أكثر المفسرين من أن هذا الكلام مجاز عن سرعة اليجاد وسهولة ايجاد الاشياء  
على الله تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته وتكوينه تعالى في الاشياء بالشاهد أعنى أمر  
المطاع للطبع في حصول الامور به من غير توقف وليس هذا قول ولا كلام وانما  
وجود الاشياء بمبدأ التكوين كما استفاد من التلويح واحتج مشايخ الاشاعرة  
بقوله تعالى انما أمرنا شيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون حيث دلت الآية  
الكريمة ظاهرا على أن وجود الاشياء بأمر كن فثبت القول بموجبهما من غير

اشتغال بتأويلها \* الجواب أن صيغة الامر لطلب المأمور به فلو كان أمر كن لطلب وجود الحادث واردة تكونه من غير تخلف ولا تراخ وكان أزيلاً لم يقدم الحادث وأنه إذا كان أزيلاً لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينشئ عنه الآية كما يستفاد من التلويح \* (تمت) قال بعض مشايحننا كالامام السرخسي وغيره السلام البردوي ان قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له الآية لا يراد به سرعة اليجاد مجازاً كما هو عند الجمهور من تأمل معاشر الخنفية بل التكميم بهذه الكلمة على الحقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل في نفعه يعني أن المراد حقيقة هذه الكلمة لأن يكون مجازاً كما هو عند الشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي وأكثرا المفسرين فلم أن مذهبه غير مذهب الشيخ الأشعري فإن عنده وجود الاشياء بخطاب كن كما انه عند الجمهور من باب اليجاد فقط وعندهما وجود الاشياء بخطاب واليجاد كما في شرح الفقه الاكبر لعلي القاري

والفريدة الثانية عشرة أن الاسم هل هو عين المسمى أم لا \*

\* ذهب جمهور مشايخ الخنفية إلى أن الاسم عين المسمى خارجاً لا مفهوماً فاسم الله تعالى قديم مطلقاً كما في تعديل العلوم لا مصدر العلامة وشرح الطحاوي لا في المحاسن القنوي وغيرهما \* وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أن مدلول الاسم هو الذات من حيث هو وهو باعتبار امر صادق عليه عارض له ينشئ عنه فيكون الاسم عين المسمى من حيث هو وهو نحو الله وقد يكون غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقة قائمة بذاته تعالى كما في المواقف وغيره \* احتج مشايخ الخنفية بأن اسم الشيء هو مدلول اللفظ الذي وضع ليفهم منه ذاته المحرل عليه به وهو لا نفس ذلك اللفظ فان الأمور تستند إلى اسم الشيء ولو كان الاسم هو اللفظ لما صح الاستناد والرجل ولا بد من حمل المواطأة بين الاسم والمسمى فثبت أن الاسم هو المدلول لا اللفظ وثبت انه عين المسمى خارجاً لا مفهوماً كما في التعديل وشرحه وبنانا أمرنا بتوحيد الله تعالى فلو كان اسم الله تعالى غير الله تعالى لكان حصول التوحيد للاسم لا لله تعالى وكذا لو قال لا مرآت طالق ولا بد منه حر لا يقع الطلاق والعناق كما في الهادي للامام الخبازي البخاري



\* واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى والله الأسماء الحسنى الآية حيث دل على تغير الاسم للمسمى إذا تعدد غير المجل بالضرورة \* أجاب عنه صاحب الهادي بأنه لا يمتنع تعدد المسمى فإن الأسماء دلت على الصفات القديمة فلا يتعذر فيها التعدد وبأن لفظ الجلالة علم الذات من غير اعتبار معنى فيه فاقضى ذلك كون الاسم عين المسمى فيه وإن نحو الخالق والرازق يدل على نسبة إلى غيره وهو غير المسمى فاقضى ذلك كون الاسم غيره فيه وإن نحو العالم والتقدير يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى هي لاهو ولا غيره فاقضى ذلك كونه لاهو ولا غيره فثبت أن الاسم بالنظر إلى المسمى ثلاثة أقسام \* الجواب أنا لا نسلم كون مدلول الخالق النسبة ولا مدلول العالم العلم بل مدلول الخالق ذات له الخلق ومدلول العالم ذات له العلم فيكونان كالأول بل ارب \* فائدة \* في شرح عقيدة الطحاوي للشيخ أبي المحاسن القونوي هذا الاختلاف راجع إلى أن أسماء الله قديمة أو حادثة فن جعل الاسم والمسمى واحدا قال بقدام الأسماء والصفات مطلعا ومن قسم الكلام يقول بعضها قديم وبعضها حادث وهو فرع مسألة الصفات

### والقريضة الثالثة عشرة في بيان القضاء والقدر

\* ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القدر هو تحديد تعالى أزال كل شيء بحده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحيط به من زمان ومكان كما هو المصريح به في شرح الفقه الأكبر للشيخ علي القاري وشرح الجوهرية للإمام القفاني وغيرهما \* والقضاء الفعل مع زيادة أحكام كما هو المصريح به في شرح الجوهرية للإمام القفاني وشرح العتائد لسعد الدين التفتازاني والاستفاد من إشارات المرام نقلا عن الإرشاد والتبصرة النسفية والاعتماد وغير عنه بتوجه الأسباب بحركاتها المقدرة إلى مسبباتها المحدودة كما في شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين \* وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القضاء زيادة الله تعالى الأزيمة المقترضة لنظام الموجودات على ترتيب خاص \* والقدر يتعلق تلك الإرادة بالاشياء في أوقاتها المخصوصة كما في إشارات المرام نقلا عن شرح المصابيح للقاضي البيضاوي واستفاد ببعضه من شرح المواقف الشربيني \* احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى وخلق كل شيء فقدره

تقديرا حيث كان معناه قدر كل شيء تقديرا وافق الحكمة متفلقه \* والقلب لمحافظة  
 الفاصلة كما في تفسير مولانا العلامة ابن كمال باشا وبما ثبت في الحديث الصحيح انه  
 عليه السلام قال كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض  
 بخمسين ألف سنة الحديث أي عين وقدر مقاديرهم قبل خلقهما ثم يخلق كل شيء  
 ويوجده في الوقت الذي قدر أن يخلقه فيه هكذا فسروا \* وبما ثبت عن أئمة اللغة  
 أن القدر مصدر قدرت الشيء مخففة بمعنى احاطة المقدار والقضاء بمعنى الصنع كما في  
 قوله تعالى فتضاد من سبع سموات فيعتبر فهمه عند النقل معناهما لغة والنقل إلى  
 معنى لا يناسب المعنى اللغوي خلاف الأصل كما في شرح الجوهرة للإمام اللقاني \* واحتج  
 مشايخ الأشاعرة بما ثبت في الحديث الصحيح أن رجلين من مزية قال يا رسول الله  
 أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه أشي قضى عليهم ومضى فيهم من قدر سبق أم  
 فيما يستقبلون فقال لا بل شيء قضى عليهم الحديث \* وجماروى عن علي رضي الله  
 عنه في خطبة القدر بحر عمقه ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب  
 حيث استفيد بتقدير بعده بمنتهى الحسن انطباقه على عالم الشهادة طولا وعرضا  
 فلا يكون دخل للتقدير فيما يكون في عالم الغيب كما قال مولانا العلامة ابن كمال باشا في  
 بيان الجبر والقدر \* الجواب عن الأول أن القضاء ههنا ليس على المعنى الذي  
 قصدوا بل بمعنى الحكم كما في قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلاياه بدليل الأنسية  
 بقوله ومضى فيهم ووجوب حمل المحتمل على النص \* وعن الثاني أنه من باب  
 تشبيه ما هو كالمعقول بالمحسوس بأن يشبه أسرار القدر في عدم الاحاطة به ولا يمكن  
 الاحاطة به وذلك لأن يتضح عدم الوقوف على أسرارهِ ﴿تتمة﴾ ليس التكلم في  
 القدر منبها عنه انما المنهي عنه التكلم في أسرارهِ وأما النظر في أصله بهذا القدر  
 فواجب على من قدر كما قال مولانا العلامة ابن كمال باشا في رسالته الجبر والقدر فلهذا  
 قال الامام الطحاوي في عقائده القدر سر الله تعالى في خلقه لم يطلع على ذلك ملك  
 مقرب ولا نبي مرسل والتعق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ﴿فائدة﴾  
 قال المحققون الحكم كالمنبع للقضاء والقدر وكل منهما منشعب من الحكم والحكم  
 كالمجمل بالنسبة اليهما وان القدر في المرتبة الاولى من التفصيل والقضاء في المرتبة

الآخيرة من ذلك عندنا وبالعكس فيهما عند الأشاعرة \* وتوضيح ذلك أن الحكم هو التدبير الأول والأمر الكلي والقدر هو الوضع الكلي للأسباب الكلية والقضاء هو توجه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة إلى مسبباتها المحدودة عندنا وعندهم بعكس ذلك كما هو المستفاد من شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين

﴿الفريضة الاربعة عشر في التشابهات﴾

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن إثبات اليد والوجه وغيرهما له تعالى حق لكنه معلوم بأصله ومجهول بوصفه ولا يجوز إبطال الأصل بالجزء عن درك الوصف كما قال فخر الإسلام البرزوي وشمس الأئمة السر حسي كما هو المصريح به في شرح الفقه الأكبر للشيخ علي القاري والمفهوم من عقيدة الإمام الطحاوي وفي التوضيح للعلامة صدر الشريعة حكم التشابه التوقف مع اعتقاد الحنفية عندنا \* وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنها مجازات عن معان ظاهرة وهو رواية عن الشيخ الأشعري فاليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر والاستواء عن الاستيلاء واليدان عن كمال القدرة والنزول عن بره وعطائه والمجيئ عن حكمه والضمحل عن عفوه كما في المواقف وشرح المقاصد وغيرهما \* احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراحمون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا الآية حيث كان الوقف على الآية الدال على أن تأويل التشابه لا يعلمه غير الله سبحانه وبجواب جهين \* أحدهما أنه البق ببلغة النظم لأنه لما ذكر أن من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فريقين الزائعين عن الطريق والراحمين في العلم وجعل اتباع التشابه حظ الزائعين بقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله \* وجعل اعتقاد الحقيقة مع الجهز عن إدراك حظ الراحمين بقوله تعالى والراحمون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا \* وثانيهما أنه لو عطف قوله والراحمون على الجلالة على مذهب القائلين بأن الراحمين يعملون تأويل التشابه يكون قوله تعالى يقولون كلاماً مبتدأً موضحاً لحال الراحمين بخلاف المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف الأصل كما هو المفهوم من التوضيح والمصريح به في التلويح \* وبأن الاحتياط أن يسبق علم التشابهات على العلم الأصلي لئلا يلزم إبطال الأصل أي الصفات

المتشابهات بالتأويل وإرادة المجاز \* واحتج مشايخ الأشاعرة بأنه لم يكن  
لرأسخين في العلم حظ في العلم بتأويل المتشابهات لم يكن لهم فضل على الجهال  
لأنهم جميعاً يقولون ذلك بأنه لم يؤول لم ينتفع به عباده والحكيم لا يليق له أن ينزل  
شيأً لا ينتفع به عباده كما هو المستفاد من بعض حواشي التفسير \* الجواب أنه لا يلزم  
مما ذكره وأعدم الخط لهم بالمتشابهات بل في انزالها ابتلاء للرأسخين وجلهم على العجز  
عن علمها وكبح عنان ذهنهم عن التفكير فيها وإحالة عملها إلى الله فيؤدي إلى ازدياد  
الاعتراف بكون كلام الله تعالى معجزاً وفي هذا تفصيل ذكره صاحب التوضيح  
(تمت) في تفسير التتبع لمولانا العلامة ابن كمال باشا \* لا يقال فعلي هذا يلزم تضليل  
عامة السلف في كل قرن إذ ما من آية الأوتكام العلماء في تأويلها في القرن الأول  
والثاني ومن بعدهما ولم يشكر عليهم أحد من أهل تلك القرون وهذا كالاجماع  
منهم على عدم وجوب التوقف في المتشابهة \* لا نأقول عدم الانكار ممنوع فإن قراءة  
الوقف على الآلهة انكار من القائلين بتلك القراءة على المأولين إلا أنه ما كان  
للاحتياط مسامحة كل من الفريقين عن تخطئة الآخر في الاعتقاد \* فائدة \*  
في كشف الكشاف أن الصفات السميعة من الاستواء واليد والقدم والنزول إلى  
السماء والفعل والتعجب وأمثالها عند السلف صفات ثابتة وراء العقل ما تكلفنا  
الاباء اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم واتشبهه لئلا يضاد النقل العقل \* وعند أجلة  
الخلق لا تز يد على الصفات الثمانية وكل الأسماء والصفات راجعة إليها عندهم  
ومصرح في الكشف بأن جميعها محمولة عند السلف على الصفات وهي محمولة على  
المجازات عندهم قطعاً لا تعيين لها فإن في المجازات كثرة ولا قاطع في التعيين فيفوض  
تعيين المراد المجازي إلى الله تعالى كما صرح به الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره وعلم  
أن بعض أصحابنا كصاحب الكفاية والتسديد والإمام ابن الهمام اختار التأويل  
فحينئذ الحاجة إليه غلظ في فهم العوام لكن لا يجوز إيرادته خصوصاً على قول  
أصحابنا إن حكم المتشابهات انقطاع رجاء معرفة المراد منها في هذه الدار كما في إشارات

المرام

﴿الفريضة الخامسة عشرة في بيان التوفيق﴾

ذهب المشايخ من الحنفية الى أن التوفيق هو التيسير والنصرة كما هو المستفاد من التأويلات للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي والمفهوم من السائرة للإمام ابن الهمام والمصرح به في اشارات المرام لقاضي القضاة البيضاوى \* وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه من مشايخ الأشاعرة الى أن التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة كما في المواقف وشرحه الشريفي وشرح الجوهرية للإمام القفاني وغيره \* اجمع مشايخ الحنفية بأنه لما ثبت كون خلق القدرة على الطاعة يعني تخصيص التوفيق بخلق قدرة الطاعة لكون الدلائل دالة على أن كل قدرة تصلح للضدين فهذا ظهر سر ما في اشارات المرام من أن بين التوفيق والخذلان تقابل العدم والملكة أو جعل التقابل تقابل التضاد بمعنى أن التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية كما ظن غفول عن المذهب إذ القدرة صالحة للضدين على البذل عند الامام الاعظم انتهى \* واستدل من طرف الأشاعرة بقوله تعالى وما توفيقى الا بالله الآية حيث قصر التوفيق على الله تعالى فثبت له تعالى على الكمال ليس الا بخلق قدرة الطاعة \* . الجواب اننا لا نعلم ذلك انما يلزم هذا الوهم بجمع حمله على النصرة والتيسير على ان الدلائل دالة على ان خلق قدرة العبد ليس الا بوجه يصلح للضدين فدل على أن التوفيق ههنا بمعنى النصرة والتيسير لا بمعنى خلق القدرة عليها أى على الطاعة (فائدة) \* في شرح الجوهرية للإمام القفاني نقل السعد عن امام الحرمين أن العصمة هي التوفيق فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا وان اللطف هو التوفيق أيضا وفي شرح عقيدة الامام الطحاوى للشيخ أبي المحاسن قال علم الهدى أبو منصور الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة أى الابتلاء بمعنى لا تجبره على الطاعة ولا تنجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا لا ابتلاء وفي النور الامع شرح عقيدة الطحاوى نقل عن الشيخ أبي منصور الماتريدي الهدى التوفيق للطاعات والعصمة عن المعاصي

﴿الفريد ما لسادسة عشرة في بيان التكليف بما لا يطاق﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى ان التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لا يجوز كما في التوضيح للصدر العلامة والحمد للإمام النسفي والسائرة للإمام ابن الهمام \* وذهب

الشيخ الأشعري وجهه وأصحابه إلى أن التكليف بما لا يطاق جائز كما في المواقف  
 والمسارية والتبصرة للإمام النسفي \* تحرير محل النزاع على ما أفاده صاحب التلويح  
 أن ما لا يطاق إما أن يكون ممتنعاً لذاته كقلب الحقائق مثلاً فالإجماع منعقد على عدم  
 وقوع التكليف به وإما أن يكون ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً في نفسه لكن لا يجوز  
 وقوعه من المكلف لانتفاء شرط أو وقوع مانع كبعض تكاليف العصاة والكفار  
 فهذه من المتنازع فيه بمعنى أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون  
 التكليف الواقع به تكليفاً بما لا يطاق أم من قبيل ما يطاق \* احتج مشايخ  
 الجنفية بأن التكليف إنما يتصور في أمر لو أتى به ثابته ولو امتنع عنه يعاقب  
 عليه وذلك إنما يكون فيما يمكن إثباته لا فيما لا يمكن إثباته وبأن قوله تعالى لا يكلف  
 الله نفساً الا وسعها صريح في أن التكليف به غير واقع \* واحتج مشايخ الأشاعرة  
 بأنه لا يقع من الله شيء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد كما في المواقف بقوله تعالى ربنا  
 ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ادلوا بحج ذلك لم يكن للاستعاذه منه معنى \* وبقوله تعالى  
 أنبئني باسماء هؤلاء فانه تعالى أمر بالاسماء مع انهم ليسوا بما يمكن فيكون تكليفاً بما  
 لا يطاق كما في شرح العمدة \* وبانه تعالى أمر بالايان فيمن علم أنه لا يؤمن فيمتنع  
 أن يؤمن ولا يعقل علمه تعالى جهلاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً \* الجواب أنه  
 ثبت بالسبب أن الله تعالى لا يفعل الا ما وافق الحكمة والحكمة لا تقتضي الا ما لا  
 يتصور فيه الا الحسن \* وانا لانسلم دلالة قوله تعالى لا تحملنا الا على ذلك بل  
 دلالة على عدم التحميل بما يطاق مما لا يورث التعذيب والهلاك \* ولادلالة قوله  
 تعالى أنبئني الا يتعالى ذلك وإنما يلزم هذا لو كان الامر لتحقيق المأمور به وليس  
 كذلك بل لظاهر عجزهم \* والا لامتناع بواسطة علم الله تعالى وإيجاب كون  
 الفعل غير مقدور للعبد لأن الله تعالى علم أنه يؤمن أو لا يؤمن بقدرته واختياره فالعلم  
 يؤكده قدرة العبد واختياره كما يحجي بيانه (تمت) في اشارات المرام صرح الشيخ  
 الأشعري في كتابه البسمي بالنواد أن تكليف ما لا يطاق جائز ومصرح به امام الحرمين  
 في الارشاد حيث قال (فان قيل) ما يجوز توعده عقلاً من تكليف المحال هل اتفق وقوعه  
 شرعاً قلنا نعم فان الرب تعالى أمر بالهلب بأن يصدق ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه وقد

أخبر عنه بأنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدق بأنه لا يصدق وذلك جمع بين التقيضين  
وهكذا ذكر الامام غفر الدين الرأزي في المطالب العالية \* وفي المواقف وشرحه  
أن كثير من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أي لمب وكونه مأمورا بالجمع بين  
المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع اذ لم يحوزه أحد  
﴿الفريدة السابعة عشرة في بيان لزوم الحكمة في أفعاله تعالى﴾

ذهب المشايخ من الحنفية إلى أن أفعاله تعالى ترتب عليها الحكمة على سبيل  
اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلا لا وجوبا كما هو المفهوم من تعديل العلوم  
والمصرح به في شرح الجوهرية وحاشية تغيير التنقيح \* وذهب مشايخ الأشاعرة  
إلى أن الحكمة في أفعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم فالعمل الإلهي التابع  
له حكمه يجوز عندهم أن يتبع غيرها وأن لا يتبعه حكمه أصلا فهذا الوجه يتقرر  
الاختلاف كما هو المصرح به في الشرح الكبير والصغير للجوهرية للامام اللقاني  
والتبصرة والمستفاد من شرح العقائد للجلال الدواني والحاشية الخلقالية \* استدل  
مشايخ الحنفية بأنه لو لم تكن لازم بمعنى المذكور لأفعاله تعالى سواء كان فعل  
إيجاد أو فعل ترك لجاز أن يكون فعل من أفعاله تعالى خاليا عن الحكمة فيلزم  
جواز العبث في بعض أفعاله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واستدل بعض مشايخ  
الأشاعرة بأنه لا يتصور الحكمة في بعض أفعاله كتحليل الكفار في النار وخلق  
الحيات والعقارب في هذه الدار \* الجواب أن عدم اطلاع العقول عليها لا يستلزم  
انتفاءها غاية الأمر أنا قصر عقولنا لم نطلع عليها في جميع أفعاله تعالى في تعديل  
العلوم خلق الخير والشر ليتعود أهل الخير بخالقهم شر ما خلق وخفاها من مساس  
الشر اذ لا الخير والشر لم يتحقق الرجاء والخوف ولولا الرجاء والخوف لم تتبين البرية  
والعبودية ﴿قته﴾ ١ في التعديل من تفاريع الخلاف بينها وبين الأشعرى

١ في شرح الجوهرية للامام اللقاني أن إرسال الرسل عليهم السلام عندهم مشايخ الأشاعرة  
بمجرد تعلق إرادته تعالى في ذلك لإراعيه للصالح في الحكم وعند علماء ما وراء النهر من  
مشايخ الحنفية أن الإرسال على وجه التفضل والاحسان ومن المتأخرين من قال  
أن الإرسال واجب على الله تعالى في حكمته وإن لم يكن واجبا بالنظر إلى ذاته وقدرته

ان أفعاله تعالى معللة بمصالح المخلوقات لان الحكمة تنافي كونها المصلحة لانه يكون عبثا ثم هو ممتزج من أن تعود اليه تعالى فتعود الى المخلوقات \* قالوا عودا بالمنفعة الى الغير ان كان منفعة فاستكمال بالغير وان لم يكن لا يفعل \* قلنا لانسلم هذا فانه اذا صح عندكم أن يفعل بالمنفعة أصلا فالاولى أن يفعل انما كان النفع لغيره ﴿الفريضة الثامنة عشرة في أن الحكمة هل هي صفة أزلية لله تعالى أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى ان الحكمة بمعنى اتقان العمل واحكامه صفة أزلية لله تعالى يوزعها الشئ الاشعري ومن تابعه الى انها بمعنى اتقان العمل واحكامه ليست صفة أزلية له تعالى كما في العمدة والاعتماد وشرح عقيدة الامام الطحاوي لابي المحاسن وشرح الفقه الاكبر للشئخ على القاري \* استدلل مشايخ الحنفية بأن الحكمة بهذا المعنى لازمة للتكوين وأزلية للمزوم تستلزم أزلية لازمة فالقول بأزلية للمزوم وعدم القول بأزلية لازمة تناقض صريح \* اخرج من طرف الاشاعة بأن التكوين نسبة وهي حادثة واتقان العمل لازم لهذه النسبة وحدث المزوم يستلزم حدوث لازمه فتكون الحكمة حادثة ولا يصح ان تكون صفة أزلية \* الجواب انه قد ثبت بالبرهان القاطع أن المراد بالتكوين مبدؤه وأنه صفة أزلية لله تعالى فالحكمة لازمة للبدن المدكور بالنسبة التي هي حادثة فإزلية للمزوم مستلزمة لازلية لازمة كما مر تقريره ﴿فائدة﴾ في تعديل العلوم للصدر العلامة \* من المتأخرين من أطلق الحكمة على العلم بحقائق الاشياء دون العمل لكننا لا نقول كذلك بل لا بد من الاتقان في العمل فان الحكمة مشتقة من الاحكام فلا بد أن تكون أفعاله تعالى محكمة \* وفي العمدة والاعتماد وشرح أبي المحاسن انه ان كانت الحكمة الاحكام في المفعولات وهو خلقها كما ينبغي فهو تعالى موصوف بها في الازل اذ التكوين ازل بالبرهان والاحكام من لوازم التكوين فاذا كان التكوين أزليا يكون ذلك أيضا أزليا \* وعند الشئخ الاشعري ان أريد بها العلم فهي أزلية وان أريد بها الفعل فلا تكون أزلية اذ التكوين عند حدوث

﴿الفريضة التاسعة عشر في أن الخلق في الوعيد هل يجوز في

حقه تعالى أم لا﴾



ذهب مشايخ الحنفية الى أنه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد كما في العمدة  
 للإمام النسفي والشرح الكبير للإمام اللقاني وشرح الفقه الاكبر للشيخ علي  
 القاري \* وذهب المشايخ من الأشاعرة الى أن العقاب عدل أو عده الماصي وله أن  
 يعفو عنه لأن الخلف في الوعيد لا يعد نقصا كما في المواقف وشرحه الشريفي  
 والتفسير الوسيط للإمام الواحدى وشرح الجوهرة للإمام اللقاني \* اخرج مشايخ  
 الحنفية بأن الخلف في الوعيد تبديل للقول وقد قال الله تعالى لا يبذل القول لدى وما أنا  
 بظلام للعبيد وبأنه يلزم جواز الكذب على الله في وعيده وقد قام الاجماع على تنزيه  
 خبره عنه \* وخرج مشايخ الأشاعرة بهموم الآيات الواردة في العفو عن الماصي  
 ما عدا الشرك كقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء  
 وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وبأن الوعد حق العباد اذ ضمن لهم اذا فعلوا  
 ذلك أن يعطيهم كذا وكذا والوعيد حقه على العباد فان شاء عفا وان شاء أخذ كما في  
 شرح العنصرية لجلال الدين الدواني \* الجواب انه ثبت بقوله تعالى ومن يقتل  
 مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية ويقول من يعمل سوءا يجزيه ويقول اليوم تجزي  
 كل نفس بما كسبت لا ظلم اليسوم ويقول من يعمل مثقال ذرة شرا يره أنه  
 تعالى يوصل جزاء الوعيد الى المستحقين فاقضى ذلك أن يخص المذنب الذي يذكره  
 المعفو في علمه تعالى بالدلائل المفصلة من عمومات الوعيد بأن يقال ان المذنب المعفو  
 عنه داخل في عمومات قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك الآية حيث وعد بالعفو عن كل  
 ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله ان الله غفور للعفو للناس  
 على ظلمهم واذا كان المذنب المعفو عنه خارجا عن عمومات الوعيد ودخل في عمومات  
 الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد كما في الحاشية الختالية  
 ولا يحتاج الى أن يقال ان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا الى غير ذلك \* اعترض  
 بأن شرط التخصيص مقارنة التخصص للعام كما هو المقرر في علم الاصول \* أجاب  
 بعضهم بأن الجهل للتاريخ ينظره منزلة المقارنة \* وبعضهم بأن آيات الوعد  
 دالة على أن ذلك العام أريد به الخصوص لا يخص له بناء على الفرق بين العام  
 الخصوص والعام الذي أريد به الخصوص \* وبعضهم بأن كثيرا من الأئمة

على عدم اشتراط المقارنة \* (فائدة) قال الامام خفر الدين الرازي اذا جاز الخلف في  
الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في التخصيص والاخبار افرض المصلحة  
ومعلوم أن فتح هذا الباب يقضى الى الطعن في القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه  
﴿ الفريضة العشرون في أن الله تعالى لا يفعل القبيح ﴾

﴿ ولو فعل هل يوصف بالقبح أم لا ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولو فعل لكان قبيحا فلا يجوز عقلا  
عندنا تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة وذهب الشيخ الاشعري ومن  
تابعه الى أن أفعاله تعالى لا توصف بالقبح ولو فعله لا يوصف به حتى لو خلد الانبياء في النار  
والكفار في الجنة لا يقبح عنده كما في تعديل العلوم وشرحه للصدر العلامة والعمدة  
للامام النسفي والمسيرة للامام ابن الهمام \* استدل مشايخ الحنفية بان الحكمة الالهية  
تقتضي التفرقة بين الحسن والمسي وما يكون على خلاف قضية الحكمة يستحيل من  
الله تعالى ولان تخليد المؤمنين في النار وتخليد الكفار في الجنة وضع الشيء في غير  
موضعه وهو مستحيل على الله تعالى \* واستدل مشايخ الاشاعرة بأن الله تعالى مالك  
مطلق فيجوز أن يتصرف كيف يشاء كما في العمدة وشرحه الجواب ان له تعالى  
تصرفا لكن على وجه الحكمة وذلك على خلاف مقتضى الحكمة وهو على الله تعالى  
محال \* (فائدة) في تعديل العلوم للصدر العلامة أفعاله تعالى لا توصف بالقبح عند  
الاشعري حتى لو خلد الانبياء في النار والكفار في الجنة لا يقبح عنده \* وعندنا لو فعل  
ذلك لكان قبيحا فلا يفعله الله تعالى وليس المراد انه تعالى يفعل فعلا ثم يوصف ذلك  
الفعل بالقبح فان الله تعالى لا يفعل القبيح والخلاف مبنى على الخلاف في أن الحسن  
والقبح هل يثبتان عقلا أم لا

﴿ الفريضة الحادية والعشرون ﴾ في أن العفو عن الكفر

﴿ هل يجوز عقلا أم لا ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا كما في التأويلات للشيخ علم  
الهدى أي منصوصا بالمأثر يدي والعمدة للامام النسفي وشرحه \* وذهب الشيخ الاشعري  
ومن تابعه الى أن العفو عن الكفر يجوز عقلا كما في التفسير الكبير للامام خفر الدين

الرازي وكشف الكشاف والمسيرة للامام ابن الهمام \* استدلل مشايخ الحنفية بأن  
حكمه الله تعالى توجب العقاب على من اعتقد الكفر والزندع وان ليس في الحكمة  
عقوبن مثله والذي يدل على أن الحكمة توجب ما ذكرنا ان الكفر لنفسه قبيح لا  
يحتمل الاطلاق ولا رفع الحرمة فعلى ذلك عقوبته لا يَحتمل في الحكمة رفعها والعفو  
عنها كافي التأويلات للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي \* واستدل مشايخ  
الاشاعرة بقوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم  
حيث رد بين تعذيب الكفار وبين غفرانهم والدليل السمي لا يساعد التريدي  
فاقتضى ذلك حمله على العفو عن الكفر عقلا \* وفي التفسير الكبير للامام فخر الدين  
الرازي في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشاء الاية فنقول  
ان غفرانه جازع عندنا وعند جمهور المعتزلة من البصر بين قالوا ان العقاب حق الله  
تعالى على الذنب وليس في اسقاطه على الله تعالى مضرة فوجب أن يكون حسنا لكن  
دل الدليل السمي في شرعنا انه لا يقع \* الجواب معنى الآية الكريمة ان تعذب من مات  
على ما كان من القول الوحشي في الله فانهم عبادك وان تغفر لنا أكرمه بالاسلام  
والهدى فانك انت العزيز الحكيم لان منهم من قد آمن بعد هذا القول الوحشي في الله  
كافي التأويلات للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي أو كان ذلك عند رفته الى  
السماء لا يوم القيامة \* قال الامام الرازي فعلى هذا الجواب سهل لان قوله تعالى ان  
تعذبهم بمعنى ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبته فانهم عبادك وان أخرجتهم  
بتوفيقك عن ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم فلك أيضا ذلك

﴿ الفريضة الثانية والعشرون ﴾

﴿ في الحسن والقبح العقليين ﴾

ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان العقل يدرك حسن بعض الاشياء وقبح بعضها كافي  
التعديل وشرحه وشرح الوصية للامام أكل الدين الباري وفي اشارات المرام هكذا  
في التبصرة والكفاية والاعتماد. وذهب مشايخ الاشاعرة الى انه لا يعرف بالعقل  
حسن شيء من الاشياء ولا قبحه سوى المعنيين بل انما يعرف بالشرع كافي المواقف  
وشرحه الشريفي وشرح الوصية للشيخ الاكل وشرح العقائد لجلال الدين الدواني

تحرر محل النزاع على ما في تعديل العلوم والواقف وشرحيهما ان الحسن والقيح يقال  
 لمعان ثلاثه (الاول) ما كان صفته صفة كمال فحسن وما كان صفته صفة نقصان فقيح  
 ( الثاني ) ما وافق الغرض فهو حسن وما خالفه فهو قبيح ولا نزاع في أن هذين  
 المعنيين يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع ( الثالث ) ما يتعلق به المدح في  
 العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب  
 في الآجل يسمى قبيحا \* وان أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى امكنني بتعلق  
 المدح والذم وترك الثواب والعقاب يعني ان الحسن والقيح بمعنى انه يثاب فاعمله  
 أو يعاقب فاعله لا يمكن في أفعاله تعالى فالاختلاف في الحسن والقيح بمعنى المدح والذم  
 عاجلا فعندنا معاشر الخنفية يثبتان بالعدل وعند الشيخ الاشعري وتأبيه لا يثبتان  
 به بل بالشرع \* استدلل مشايخ الخنفية بأن تصديق أول اخبارات من ثبتت نبوته  
 واجب عقلا لانه لو كان واجبا شرعا لتوقف على آخر بنص آخر يوجب تصديقه  
 فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان  
 بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل فثبت ان بعض الأفعال منا  
 واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا لان الواجب العقلي أخص من الحسن  
 العقلي اذ الواجب العقلي ما يحمده على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما  
 يحمده على فعله عقلا فكل واجب عقلا حسن عقلا فلزم من ذلك ان يكون ترك  
 التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وان وجوب تصديق النبي عليه السلام  
 موقوف على حرمة كذبه فانه لو حاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو  
 كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فاما أن يثبت  
 بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالأول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة  
 العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا \* وقد  
 أجمل الصدر العلامة في التعديل دليل الحسن والقيح العقلين حيث قال وجوب  
 تصديق النبي عليه السلام وحرمة الكذب عليه لو كانا شرعيين لدار لان وجوب  
 تصديق النبي عليه السلام ان كان متوقفا على الشرع يلزم الدور لان ثبوت الشرع  
 متوقف على وجوب تصديق النبي عليه السلام وان حرمة الكذب ان كانت متوقفة

على الشرع يلزم الدور أيضا لان ثبوت الشرع يتوقف على حرمه الكذب لان  
الشرع انما ثبت اذا علم ان الكذب حرام عليه وهو معصوم عن الكذب فيكون ان  
عقليين فيكون تصديق النبي عليه السلام حسنا عقلا والكذب قبيحا عقلا لان كل ما  
هو واجب عقلا فهو حسن عقلا وكل ما هو حرام عقلا فهو قبيح عقلا فوجب أن لا بد من  
الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها عقلا وكذا من الله تبارك وتعالى أي  
لا بد من الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها عقلا اذ لو جاز الكذب وخلف  
الوعيد من الله تعالى لارتفعت الشرائع ولا يقع الوثوق بما وعد \* وبأن كون الحسن  
والقبح عقليين عند الاشعري بمعنى الكمال والنقصان يوجب اعتراف كونهما بمعنى  
الممدوح والذم عقليين لان كل ما هو كمال أو نقصان عقلا يحمدا أو يذما عقلا لا اعتراف  
بذلك اعتراف بهذا كما في التعديل يعني أن الحسن بمعنى الكمال يستلزم لحق الممدوح  
لاجله والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحق الذم لاجله والقول بالملزوم قول باللازم  
وانكار اللازم انكار الملزوم وفيكون القول بالملزوم والانكار لللازم متناقضين جدا  
فمن هذا قال بعض الافاضل في حاشية المقدمات التوضيحية ان صاحب التلويح ظن أن  
صاحب التوضيح انما ادعى التناقض في كلام الاشعري لاعترافه بأن الحسن والقبح  
بمعنى الكمال والنقصان يعرفان عقلا فتجب عن ذلك ولم يتنبه ان الحسن بمعنى الكمال  
يستلزم لحق الممدوح لاجله والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحق الذم لاجله والقول  
بالملزوم قول باللازم وانكاره انكاره فيكون القول بالملزوم وانكار اللازم متناقضين  
فهذا انما نشأ من الاكتفاء بما ظهر له في النظرة الاولى والاستماتة بتصرفاته واستبدل  
مشاريع الاشعرية بأن الحسن والقبح لو كانا عقليين لكانا ذات الفعل أو لجزئته أو لصفة  
لازم لذاته أو لجزئته ولم يتبدل لان ما كان بالذات يدوم بدوام الذات ولا يختلف والتالي  
باطل لحسن كذب فيه انقاذ المظلوم من الظالم وقبح صدق فيه امداد الظالم على ظله  
للمظلوم كما في المواقف \* الجواب ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف  
الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة والفعل جنس والاضافات فصول  
مقومة لا نواعه لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تنقسم بالنسب  
والاضافات والاضافات المختلفة فصول مقومة لها والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا

الجنس نفسه والوصف الحاصل لكل نوع باعتبار خصوصية نوعه دائماً له غير منفك  
 عنه كالضرب للتأديب \* فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم  
 حسن لأن ذات الشكر من غير إضافة إلى المنعم حسن \* وبأن العبد مجبور في أفعاله  
 لعدم تأثير قدرته فيها فلا يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لأن ما ليس فعلاً اختياريّاً لا  
 يتصف بالحسن والقبح كما هو الاستفاد من المواقف وغيرها \* الجواب أن كسب العبد من  
 هو كسبه حيث يوجب اتصافه بالمقدور إذ قدرته تؤثر في الاتصاف واختلاف النسب  
 والاضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة فكل منهما مبنية على  
 الكسب لأعلى الخلق إذ خلق القبيح ليس قبيحاً وإنما القبح الاتصاف به وقصده كما  
 سيجيء تفصيله بحيث لا يتقيد للعقل رتبة \* وبأنهم ألو كانوا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين  
 بالذات في قول من قال هذا الكلام الذي أتكلم به الآن ليس بصادق فإنه إن صدق  
 فيه فقد كذب وبالعكس وكذا في قول من قال ما أتكلم به غداً ليس بصادق ثم  
 اقتصر فيه على قوله ما تكلمت به أمس ليس بصادق فإن صدق كل من الغدي والامسي  
 يستلزم علمه وبالعكس فإذا لم يكن قبح الكذب ذاتياً يتقلب مرة حسناً وأخرى قبيحاً  
 ولا محذور فيه وأما إذا كان ذاتياً والذاتي لا يتقلب ولا يتنقل بل يدوم فيلزم اجتماع  
 المتنافيين بالذات وقد تحير في حله العقول حتى سماه صاحب المقاصد جزراً الاصم \*  
 الجواب أنه إن أراد الإلزام فلا يتم على مشايخ الحنفية إذ لا يلزم من عدم كونهما ذاتيين  
 في البعض علمه مطلقاً وإن الخبر إشارة إلى المخبر عنه والإشارة إلى الشيء لا يمكن أن  
 تكون إلى نفس تلك الإشارة فلا يدخل نفس الخبر في الحكم الذي يتضمنه ذلك الخبر ولا  
 يتناول الحكم كما لو استثناء كما ذكره الشريفة العلامة يعني كما أن الإشارة قاصرة عن  
 تناول نفسها كذلك الحكم الذي يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر لأن حقيقة الأخبار  
 هو الحكاية عن النسبة الواقعة على الوجه المطابق أولاً ومن شأن الحكاية أن يكون  
 للحكي عنه تعيين في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية \* قال جلال الدين الدواني فلو قال  
 هذا الكلام مثيراً إلى نفس هذا الكلام لم يصح اتصافه بالصدق والكذب لانتفاء  
 الحكاية عن النسبة الواقعة وإنما يوصف بهما الكلام الذي هو أخبار وحكاية عن نسبة  
 واقعة وهي مفقودة فيه بل لأحكاية حقيقية فيكون كلاماً خالياً عن التحصيل ولا يكون

خبر حقيقة وفي شرح النونية ملونا الخيال في القول الثاني إشارة إلى أنه متكلم  
 وأن ذلك الكلام ليس بصادق والأول صادق فيكون الأمتى كاذبا الخلف فمن  
 الكذب يلزم كذب الثاني بلا استلزام صدق الأول كذبه وكذب الثاني صدقه  
 ولا كذب الأمتى صدقه

والفرقة الثالثة والعشرون في أن الإيمان بالله عمل وجب بالعقل أم لا  
 ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أنه تعالى لم يبحث الناس رسولا لوجب عليهم بمقولهم  
 معرفته وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق به من الحياة والعلم والقدرة وغيرها  
 وكونه محمدا للعالم كما هو المشهور عن الإمام الأعظم والمستفاد من التأويلات للإمام  
 علم الهدى أبي منصور الماتريدي والمصرح به في شرح الوصية لأكل الدين البارد  
 وفي إشارات المرام هكذا مصرح الحاكم الشهيد في المنتقى والناظم في الإحسان وأبو  
 زيد في التوقييم وفور الدين البخاري في الكفاية \* وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى  
 أنه لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعث فيعذر الناس في الشايق الذي لم تبلغه الدعوة  
 كما هو المصرح به في شرح الوصية للشيخ الأكل والمسايرة للإمام ابن الهمام والمستفاد من  
 التلويح \* وفي إشارات المرام هكذا مصرح في الكشف الكبير \* وقال الإمام السيوطي  
 في رسالته مفردة لأبوي النبي عليه السلام قدأطبق أعنتنا الشافعية من أهل الكلام  
 والأصول على أن من مات ولم تبلغه الدعوة يموت ناجيا \* احتج مشايخ الحنفية بقوله  
 تعالى أن أنذر قومك من قبل أن يأتهم عذاب أليم حيث دل على أن حجة الإيمان تلزم  
 الخلق قبل أن يأتهم النذير لأنها لو كانت تلزمهم لكانوا في أمن من نزول العذاب  
 بهم قبل أن يأتهم النذير فلا يخوفون بنزول العذاب بهم قبل أن ينذروا فلما خوفوا  
 بنزول العذاب بهم قبل أن يأتهم دل على أن الحجة لازمة عليهم وأن الله تعالى يعذبهم  
 لتركم التوحيد وأن لم يرسل إليهم الرسل كما في التأويلات لعلم الهدى أبي منصور  
 الماتريدي \* وبأنه لو كان معرفة الله بذاته وصفاته من قبل الرسول لكان المنته على  
 جميع الناس في معرفة الله بذاته وصفاته من قبل الرسول لا من قبل الله تعالى وحده  
 بتركيب الله للعقول والتوفيق للاستدلال ولم يثبت كل ذلك من قبل الشرع \* لكن  
 الحجة بحسن الإحسان وقبح كفره مشترك بين جميع العقلاء وعلى المشترك مشتركة

فلا يكون موقوفا على الشرع لعدم اختصاصه بالشرع ولا عرفيا ولا عاديا ولا لفرض  
لعدم اختصاصه بأهل عرف أو عادة أو فرض بل ذاتيا للفعل مدركا بالعقل كيف  
وجوب التصديق بالرسول وثبوت الشرع عند المكلفين يتوقف على تعريف الله  
تعالى لهم بتركيب الله تعالى العقول فيهم كافي كتاب العالم والمتعلم لآماننا الامام  
الاعظم \* واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا  
حيث نفى العذاب مطلقا قبل وصول الشرع ولو وجب شيء من الاحكام قبله لزم  
تركه العذاب قبله واللازم منتفيا بالنص \* الجواب ان الآية لا تكرر بحجة مجملة على  
عذاب الاستئصال ونفي وقوعه قبل بعث الرسول لدلالة سياقها وهو قوله تعالى واذا  
أرسلنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها الآية على ذلك والجمع بينها وبين الآية المثبتة  
للعذاب قبل بعث الرسول كافي قوله تعالى أن أنذر قومك من قبل أن يأتهم عذاب  
أليم فإن حمل قوله تعالى وما كنا معذبين الآية على الاطلاق يستلزم التنافي الظاهر  
بينهما وأن الآية لا تكرر بحجة مجملة على الاعمال التي لا يعرف وجوبها الا بالشرع للجمع  
بينهما كما مر \* واعتراض الامام الرازي في التفسير الكبير على استدلالهم بالآية لا تكرر بحجة  
بوجهين \* الاول انه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي لان التأمل في  
مجهزات الشارع لو وجب بالعقل ثبت الوجوب العقلي ولو وجب بالسمع لزم اثبات  
الشيء بنفسه \* الثاني انه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت وجوب الاختراز عن العقاب  
لان لو ثبت بالعقل ثبت الوجوب العقلي ولو ثبت بالسمع لزم اثبات الشيء بنفسه وبقوله  
تعالى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل حيث دل على ثبوت الاحتجاج والعذر  
للناس على الترك في الاحكام مطلقا قبل الرسل فلو كان العقل حجة مستلزما لزم انتفاؤه  
وليس كذلك بالنص \* الجواب ان المراد لئلا يكون حجة أصلا مطلقا ولا من وجه كما هو  
المتبادر من الوقوع في سياق النبي فيعم أفراد الحجج فان العقل دليل اجمالي والتفصيل  
الى الرسل والعقل اذا لم ينبه جاز أن يغفل فكان له نوع حجة كافي كشف الكشاف  
فلا يستلزم النفي بحجة العقل في بعض الاحكام قبل البعثة \* (تمه) في فصول البدائع  
المذهب أن العقل معتبر شرطا للوجوب عند انضمام أمر آخر كإرشاد أو تنبيه على  
الاستدلال أو ادراك مدة التجربة المعينة على الاستدلال وليس في مدة التجربة تقدير بل



في علم الله تعالى ان تحققت يعنیه على هذا يحمل قول الامام الاعظم لا عنز لا حد في  
الجهل بخالفه لقيام الآفاق والأنفس انتهى وقول الشيخ علم الهدى أبي منصور  
الماتريدي وعامة مشايخ مرقند ان وجوب الايمان بالله تعالى وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو  
شنيع اليه تعالى عقلی وأن من لم يبلغ دعوة نبي ولم يؤمن حتى مات هو مخلد في النار  
انتهى فلا يقال ان من مات في زمان الفترة ومن مات في شأق الجبل ولم يبلغه الدعوة  
مات ناجيا \* قال الامام السيوطي رأيت الشيخ عز الدين بن عبد السلام قال في أماليه  
كل نبي أرسل الى قومه الا نبينا فعلى هذا يكون ما عدا قوم كل نبي من أهل الفترة وأما  
ذرية النبي فانهم مخاطبون ببعثته السابق الآن يتدرس شرع السابق فيصير الكل من  
أهل الفترة فلا يعذب فانه على أصل الفترة وقال من بلغه دعوة نبي من الانبياء  
السابقين ثم أصر على كفره فهو في النار قطعا

والفرقة الرابعة العشرون في حقيقة الايمان

ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى أن الايمان هو الاقرار والتصديق بمعنى ان  
الاقرار شرط منه ركن داخل فيه كما هو المنقول عن الامام الاعظم والمشهور عن أصحابه  
كافي عقائد الامام الطحاوي وبحر الكلام للامام النسفي والمسامرة للامام ابن الهمام  
وشرح الفقه الاكبر لعلي القاري الى هذا ذهب الامام السرخسي وشيخ الاسلام على  
اليزدي وكافي التسديد وغيره وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة الى أن انطق من القادر  
شرط في الايمان خارج عن ماهيته التي هي التصديق كما هو المفهوم من المواقف  
والمصرح به في شرح جوهر التوحيد للامام اللقاني وفي المسامرة للامام ابن الهمام الى  
هذا ذهب علم الهدى أبو منصور الماتريدي وهو المختار عند جمهور مشايخ الاشاعرة  
\* استدلل مشايخ الحنفية بان الايمان لغة هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب  
يكون باللسان فيكون كل من التصديق القلبي والتصديق اللساني ركنان في مفهوم  
الايمان وبقوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث  
أخرج البخاري ومسلم \* وبان الاحتياط في اعتبار الركنية والاحتياط أمر لازم سيما  
في أصل كل أصل وبأن الله تعالى ذم المتمكن المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر فلو  
لم يكن الاقرار ركنًا لازماً لما ذم كما ذكره بعض أئمة التفسير \* قال الامام ابن الهمام

في المسيرة في قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الامن أكره جعل المتكلم كافرا  
مع ان قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفا عنه بالاكره واذا كان كافرا باعتبار اللسان  
حيث نطق بالكفر يكون مؤمنا باعتباره لا اتحاد مودا الايمان والكفر اذ لا قائل بتغاير  
مورد هما وصرح في الآية باثبات الايمان للقلب وباثبات الكفر له أيضا بقوله وقلبه  
مطمئن بالايمان وبقوله ولكن من شرح بالكفر صدرا وهو محل اتفاق بين الفريقين  
فوجب كون الايمان بهما \* واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى أو لئن كتب  
في قلوبهم الايمان وقوله وقلبه مطمئن بالايمان حيث دلت الآيات على محلبة القلب  
فدل على أن الايمان هو التصديق القلبي فقط \* الجواب انهما كانا التصديق  
ركنا أصيلا ثابتا بكل حال والاقرار ركنا تابعا له دليلا عليه معتبرا بمطابقته له خصه  
بالذكر لا لكون الايمان مجردا التصديق اذ دلالة على الحصر على انه ثبت عن الامام ان  
القول بأن الاقرار باللسان غير معتبر في تحقيق الايمان خرق للاجماع كما في بعض حواشي  
(٢) التفسير فائدة التصديق المعتبر في الايمان هو الاستيقان بوجود الصانع تعالى  
وقدس وقبول نبوة محمد عليه السلام والزام على نفسه متابعتي في جميع ما أخبر به  
وليس هو التصديق المعتبر في الميزان نص على ذلك الشرع بالعلامة في حاشية التلويح  
ومصلح الدين اللاري في شرح الأربعين كما في اشارات المرام \* وتقصي له ما وقع  
في التلويح من أنه ذكر الصدر العلامة أن التصديق أمر اختياري هو نسبة الصدق  
الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن يفرض اليه  
اختيارا لم يكن ذلك تصديقا \* ولقد طال النزاع بين الصدر ومعاصريه في تفسير  
التصديق المعتبر في الايمان أنه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور أم غيره  
\* وقال صاحب التلويح يجب أن يعلم أن معنى التصديق الذي يقال له بالفارسية  
كرويين وهو المراد بالتصديق في علم الميزان على ما صرح به ابن سينا وحاصله أنه  
انحياز وقبول بوقوع النسبة أولا ووقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح المقصود وجعله  
مغايرا للتصديق المنطقي وهم جعل هنا التصديق حاصل الكفر ممنوع \* هذا ويرد  
عليه أن التصديق على ما ذكره يكون من الكيفيات النفسانية دون الأفعال

(٢) يعني حاشية شيخ زاده المؤلف على تفسير البضاوي

الاختيارية فلا يصح الأمر بالايان \* وفي المسيرة لابن الهمام ذهب امام الحرمين الى أن التصديق من قبيل الكلام النفسى وظاهر عبارة الشيخ الاشعرى أن التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة وسيجي تفصيله ان شاء الله تعالى

والفريدة الخامسة والعشرون في أن الايمان هل يزيد وينقص أم لا \*

ذهب مشايخ الحنفية ومعهم امام الحرمين الى أن الايمان لا يزيد ولا ينقص كما هو المستفاد من التأويلات لعلم الهدى أبي منصور الماتريدي والمصرح به في بحر الكلام للامام النسفي (١) وشرح الجوهرة للامام اللقاني وغيره \* وذهب مشايخ الاشاعرة منهم الامام الشافعي الى أن الايمان يزيد وينقص كما في المواقف وشرح المسيرة للامام ابن الهمام وشرح الجوهرة للامام اللقاني وغيره \* استدلل مشايخ الحنفية بأن الواجب في الايمان هو التصديق البالغ حدا الجزم وذلك لا يقبل التفاوت بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاجتماع النقيض واحتماله ولو بأبعد وجه يتنافى اليقين ولا يجامعه بأنه أجمع الاجماع على أن الايمان واحد وأهله في أصله سواء وحدته واستواء أهله فيه يتنافى التفاوت كما يدل عليه ما هو المصرح في التأويلات نقل عن كتاب العالم للامام الاعظم وعقيدة الامام الطحاوي (١) والمسيرة للامام ابن الهمام \* واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وإذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وبقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وبأنه لو لم يتفاوت حقيقة الايمان لكان ايمان آحاد الأمة من أهل المعاصي مساويا للايمان الرسل والملائكة واللائمة باطل وكذا الملزوم \* الجواب ان الزيادة والنقصان ليسا في ذات الايمان بل هما أمور زائدة عليها كالاجل والحلا (٢) وما يتخيل من أن الجزم يتفاوت فليس رجوعه الا اليه ما فانا ظهر الجزم بمحدث العالم بعد ترتيب مقدماته كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبار أنه اذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر فيتحيل أن الجزم في الثاني أقوى وليس أقوى في ذاته بل انما هو أجلي في العقل \* وفي

(١) أي أبي المعين ميمون

(٢) نسخة ككونه جليا أو أجلي

المسيرة لابن الحمام نحن معاشر الخنقية نمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضاً لها خارجاً عنها لا ماهية لها ولا جزءاً ماهية لا متنازع اختلاف الماهية واختلاف جزئها فلا نسلم أن ماهية اليقين من المشكك وان اليقين يتفاوت بمقومات الماهية يعني باجزئها بل بغيرها من الأمور الخارجة عنها العارضة لها كالالف والتكرار فالإيمان لا يتفاوت في ذاته بل في جلالة واشراقه على هذا تحمّل الآيات الواردة في زيادة الإيمان وقول الامام الأعظم أقول إيمانى كإيمان جبرائيل عليه السلام ولا أقول إيمانى مثل إيمان جبرائيل عليه السلام لان المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه لا يقتضى كما فى المسيرة \* ويحمل قوله فى كتاب العالم كما نقله فى التأويلات إيماناً مثل إيمان الملائكة لانا آمننا بوجدانيته تعالى وروبو بيته مثل ما أقرب به الملائكة وصدقته بالانبياء والرسل على وحدة الإيمان فى ذاته واستواء أهله من أهل السموات والأرض فى أصله \* وأجاب بعضهم وهو المشهور أن الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به والصحابه كانوا آمنوا فى الجمله وكانت الشريعة لم تتم وكانت الأحكام تنزل شيئاً فشيئاً ولا يختص ذلك بعصره عليه السلام لانه كان الاطلاع على التفاصيل فى غيره من الاعصار

(الفريضة السادسة والعشرون) فى أن إيمان المقلد بل يصح أم لا \*

ذهب جمهور مشايخ الخنقية الى أن من اعتقد أركان الدين تقليداً كالنوحسود النبوة وغيرهما يصح إيمانه كما هو المروى عن الامام الأعظم والمشهور رعداً صحابه الى هذا ذهب مالك والشافعى وأحمد كما فى شرح عقيدة الطحاوى للشيخ أبى المحاسن والعهدة للامام حافظ الدين النسفى وشرحه الاعتماد وشرح بده الامالى للشيخ على القارى \* وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة منهم الشيخ الاشعرى والقاضى أبو بكر الباقلانى والاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى وامام الحرمين الى عدم الاكتفاء بالتقليد فى العقائد الدينية كما فى شرح الجوهرة للامام اللقانى وشرح أم البراهين للامام السنوسى وشرح الامالى للشيخ على القارى \* وفى الشرح القديم لعهدة النسفى قال الشيخ الاشعرى شرط صحة الإيمان أن يعرف كل مسئلة بتدليل قطعى (١) عقلى \* وفى شرح أم البراهين نقلاً عن

(١) قوله قطعى اختص بالبرهان وخرجت الخطاية

الشامل لامام الحرمين أن من عاش بعد البلوغ زمانا يسعه النظر فيه ولم ينظر لم يختلف في عدم صحته بآياته \* وفي المسيرة لابن الهمام ظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن الأشعري أن التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها علمه وتحتمل عبارته أنه هو المجموع المركب من المعرفة والكلام النفسي فيكون كل منهما ركنا في الايمان عنده \* استدل مشايخ الخفيعات بالنبى عليه السلام والعصاة والتابعين قبلوا ايمان الاعراب الخالين عن النظر والاستدلال ولم يشتغلوا بتعليم الدلائل فلو كانت شرطاً في صحة الايمان لما تركوا \* وبأنه ثبت بنفس الحديث وأجمع عليه الاجماع ان عوام هذه الامة حشوا الجنة ولا شك أن أكثرهم مكتفون بالتقليد على رأى الأشعري ولو لم يصح الايمان الا بالله كما كانوا من حشوا الجنة \* استدل مشايخ الاشاعرة بان التصديق لا يوجد بدون العلم والمعرفة بناء على ان العلم ذاتي للتصديق أو شرط له ولا علم للمقلد حتى يحصل التصديق ولو لم يحصل لا يحصل الايمان كما في شرح الجوهرة \* الجواب بان التصديق بدون العلم محال الا أنه اكتفى فيه بحصول العلم بوجه ما وان لم يوجد كما له بدليل قبول النبي عليه السلام وأصحابه ايمان الاعراب فالصدق من حيث انه مصدق قد حصل له العلم بوجه ما وانكار هذا انكار للضرورة \* وبأن العلم الحادث نوعان ضروري واستدلالي والايمان ليس بضروري بل موقوف على الاستدلال فالمقلد لم يجد له الاستدلال فلا يكون مؤمناً \* الجواب بان الايمان اختياري وانه عبارة عن التصديق والتصديق ليس موقوفاً على العلم الكامل حتى يتوقف على الاستدلال بل على العلم بوجه ما \* وان الايمان ادخال النفس في الامان وذلك انما يكون اذا عرف ما اعتقده على وجه يأم به من الوقوع في الشبهة فاذا لم يعرف كذلك لم يأم من أن يكون ملتبساً عليه فلا يكون التصديق العارى عن المعرفة معتبراً في الايمان كما في شرح العمدة \* الجواب ان المقلدان لم يأم من أن يكون ملتبساً عليه كما قيل من رجح انما يرجع من الطريق لامن الفريق لكن حصل له الدخول في الايمان حالاً وذا يكفي في الايمان (فائدة) في شرح الجوهرة للامام اللقاني قال علم الهدى أبو منصور رمازي يدي أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى وانهم حشوا الجنة للاخبار والاجماع فيه

ليكن منهم من قال لابد من نظر عقلي في العقائد وقد حصل لهم من المعرفة القدر الكافي فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وانه تعالى مبدع الكائنات وان تجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم انتهى \* وفي قوائد الامام السنوسي الحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح فالاعتقاد الصحيح الذي يحصل بالتقليد الصحيح صاحبه مؤمن لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فبقى في حشيشة الله تعالى ان شاء عني عنه وان شاء عذبه \* قالوا المعرفة هي الجزم الموافق لما عند الله تعالى بشرط أن يجعل ذلك الجزم بالدليل أو بالتقليد الصحيح وهو الجزم المطابق لما عند الله تعالى من غير دليل \* وقال بعض مشايخنا أكثر الناس في هذا الزمان ليسوا في درجة الاعتقاد الصحيح بتقليد صحيح مطابق لما في نفس الأمر بل من كان في شكل المعرفة والعلم لا يعرف حال نفسه فيظن انه في درجة المعرفة وقد كان في مذاهب وآراء مختلفة لا يفرق بين الثبوت والسمين بل لا يميز الشمال عن اليمين \* في رسالة الامام القشيري من ركن الى التقليد ولم يتأمل دلائل التوحيد سقط عن سنن النجاة ووقع في أسر الهلاك

﴿ الفريدة السابعة والعشرون في أن الدلائل النقلية ﴾

﴿ دل تفيد القطع أم لا ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الدلائل النقلية بعضها يفيد القطع والجزم كافي التوضيح للصدور العلامة وفصول البدائع في الاصول واشارات المرام وغيره \* وذهب المشايخ من الاشاعرة الى انها لا تفيد القطع واليقين بل تفيد الظن كما هو المصرح به في شرح المواظف الشريف العلامة واشارات المرام والمستفاد من التوضيح والتلويح \* استدلل مشايخ الحنفية بقوله تعالى أفن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه حيث اعتبر شهادة الدليل النقل للدليل العقلي وبأن الالفاظ المتداول المستعملة في عصر النبي عليه السلام في معانيها التي تراد منها مستعملة الآن فيما يراد منها في ذلك الزمان فبانضمام القرائن المتواترة المنقولة الينا الى العلم بمعانيها يحصل القطع بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في إيجاب الايمان بالبعث وغيره والصلاة والصوم وغيرها

وغيرها

وغيرها \* واستدل مشايخ الاشاعرة بان الدلائل الثقلية مبنية على اللغة والصرف  
والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير  
والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية أما الوجوديات فلم يعدم عصمة الرواة وعدم  
التواتر وأما العدميات فلا ن مناداة على الاستقراء فهو مفيد للظن \* الجواب  
ان من الاوضاع ما هو المعلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكما كثر قواعده  
انصرف والنحو مما وضع لهيات المفردات والمركبات والعلم بالارادة يحصل بمعرفة  
القرائن المتواترة بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في الصلاة والصوم  
والبعث كقوله تعالى قل بحيبه الذي أنشأها أول مرة ونفي المعارض العقلي حاصل  
عند العلم بالوضع والارادة وصدق الخبر وذلك لان العلم يتحقق أحدا المتنافيين يفيد العلم  
بانتفاء الآخر على أن الحق ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم  
اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين مع الدليل ولا يخطر  
المعارض بالبال اثباتا ونفيا فضلا عن العلم بذلك كما يستفاد من فصول البدائع  
فائدة القول بمجرد الدليل العقلي في علم الشريعة بدعة وضلالة فأولى أن يكون  
ذلك في علم التوحيد والصفات بدعة وضلالة قال نضر الاسلام على البرزوي في اصول  
الفقه لا يجوز أن يكون علم العقل علة بدون الشرع اذ العلم موضوعات الشرع وليس  
الى العباد ذلك لانه ينزع الى الشريعة فالعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذي هو الاصل  
فعل أن اثبات الصانع تعالى وتقدس وعلمه وادبه وقدرته وحياته وتكوينه الاشياء  
وان كان لا يتوقف من حيث ذاته على الكتاب والسنة لكنه يتوقف علمه مما من  
حيث الاعتماد والاعتبار كما في شرح الفقه الاكبر لعلي القاري وذكر بعض  
مشايخنا عن أبي حفص الكبير أنه قال من لم يزن أقواله وأقواله مواعيد اعتقاده غير ان  
الكتاب والسنة ولم يهتم خواطره فلا تعدوه في ديوان الرجال وقال الجنيد البغدادي  
مفتي الشريعة والطريقة الطريق الى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق وكلها مسدودة  
على الخلق الاعلى من اقتفى أثر الرسول

والفرقة الثالثة والعشرون في أن الايمان مخلوق أم لا

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الايمان غير مخلوق كما في تعديل العلوم للصمد العلامة

وبحر الكلام للإمام النسفي وشرح الفقه الأكبر على القاري وفي فتاوى الإمام  
الكردي هكذا روي عن الإمام وعن كثير من السلف واتفق عليه أئمة بخارى وفي  
شرح التعديل يجب أن يعلم أن الإيمان غير مخلوق عندنا \* وذهب المشايخ من الأشاعرة  
إلى أن الإيمان مخلوق كما في شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني والشرح الكبير  
للإمام اللقاني وغيره وإلى هذا مال بعض مشايخنا \* احتج مشايخ الحنفية بأن الإيمان  
لا يحصل إلا بالتعريف والتوفيق والهداية وذلك كله من الله تعالى ومرتجعه إلى  
التكوين وهو غير مخلوق كما في بحر الكلام وشرح الجوهرة \* ووجه الاستدلال في  
شرح التعديل على غير ما ذكر حيث قال إن هذا في غاية الدقة وذلك أن الإيمان هو  
التصديق أي الحكم بالصدق وهو إيقاع نسبة لصدق إلى النبي عليه السلام وهو غير  
مخلوق كما صرح بذلك في التوضيح وسيجي ذلك بيانه \* واحتج مشايخ الأشاعرة بأن  
الإيمان لا يحصل إلا بالعزم والقصد والقبول وذلك كله من الله فهو مخلوق إذا لم  
يخلق بكل صفاته \* الجواب أن الإيمان وإن كان حصوله بالقصد والقبول إلا أنه  
لا يتم إلا بالتعريف والتوفيق والهداية وذلك من الله تعالى وإلى الله مومتي اجتماع صفة  
الخلق تعالى مع صفة الخلق لا يعيا بصفة الخلق بل صفة الخلق في جنب صفة تعالى  
لا تعد قال الكردي إن كل من لم يميز صفة الله وصفة الخلق فهو ضال فلما كان الإيمان  
عبارة عما ذكر نالم يصح القول بأنه مخلوق انتهى \* فائدة \* في فتاوى الإمام الكردي  
قال الإمام (١) محمد بن الفضل من قال الإيمان مخلوق لا تجوز الصلاة خلفه  
ووقعت هذه المسئلة بفرغانة فأني بمحضر عنها إلى بخارى فاتفقوا على أنه غير مخلوق  
والقائل بخلق كافر وأخرج صاحب الجامع الإمام البخاري من بخارى بسبه  
\* (والقرينة التاسعة والعشرون في أن الإيمان والاسلام واحد أم لا) \*  
ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الإيمان والاسلام واحد كما في التأويلات للشيخ علم الهدى  
أبي منصور الماتريدي والحمد للإمام النسفي والمسيرة للإمام ابن الهمام \* وذهب جمهور  
مشايخ الأشاعرة إلى أنهم امتنار إن كما هو المصريح به في الشرح الصغير والكبير  
لجوهرة التوحيد للإمام اللقاني والشرح القديم للحمد معز بالشرح السنة لمحي السنة  
(١) هو قاضيان



والمستفاد من شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني \* استدلال مشايخ الحنفية بأن الاسلام هو جعل الاشياء كلها لله تعالى خاصة سالمة لا يشرك فيها غيره والايان هو التصديق وهو أن يصدق أن الله تعالى رب كل شيء فاذا صدق أن رب كل شيء فقد جعل الاشياء كلها لله تعالى سالمة كما في التأويلات لعلم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي \* ويؤيده قوله تعالى فأخر جناتنا من كان فيم امن المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقوله تعالى قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله عن عليكم أن هذا كمال ايمان كما في الشرح القديم \* للعمدة واستدل مشايخ الأشاعرة بقوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الحديث حيث دل على أن الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلي فيتغيران \* الجواب أن المقصود منه بيان ثمرات الاسلام وعلاماته بدليل قوله عليه السلام لقوم وقدوا عليه عليه السلام أتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغم الخمس كما في شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني وبهذا اندفع ما قالوا أيضا من أن مفهوم الايمان تصديق القلب بكل ما جاء به النبي عليه السلام مما علم من الدين ضرورة بمعنى انجابه له وتسليمه إياه ومفهوم الاسلام امتثال الاوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الانعتاق فهما مختلفان

والفرق بين الثلاثون في أن العبرة في الايمان للخواتم أم لا

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن من قام به الايمان فهو مؤمن في الحال وان كفر في آخر عمره ومن قام به الكفر فهو كافر في الحال وان آمن في آخر عمره كما في للعمدة للإمام النسفي وشرحه الاعتماد وشرح الفقه الاكبر لعلي القاري \* وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه من الأشاعرة إلى أن من ختم له بالايمان لم يزل مؤمنا وان كان في الحال كافرا ومن ختم له بالكفر لم يزل كافرا وان كان في الحال مؤمنا كما في أنوار التنزيل للإمام البيضاوي والشرح القديم للعمدة وشرح الفقه الاكبر لعلي القاري \* احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله حيث دل على أن له قبل صدور الكفر حال ايمانه عملا معتبرا اذ لو لا ذلك لما بقي معنى لاحباط العمل فدل على

أنه حال إيمانه مؤمن وبأنه لما كانت التوبة عن الكفر مقطوعة القبول ثبت أنه تفسير  
عن حاله وصار مؤمناً لله تعالى يعلم حال إيمانه مؤمناً فلو علم في ذلك الحال كافر العلم  
على غير ما هو عليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً \* واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى  
فصاحبوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين حيث كان قوله تعالى وكان من  
الكافرين تعليلاً لآبائه واستكباره على معنى كيف لا يتعنع ولا يستكبر عن امتثاله  
ما أمر به وقد كان من الكافرين واستلزم هذا المعنى كونه من الكافرين سابقاً على  
الآباء والاستكبار \* الجواب أن ما يقتضيه كان من السابق على الآباء والاستكبار هو  
سبق علم الله تعالى بصدور الكفر منه لا سبق اتصافه بالكفر لعدم وجود اتصافه  
فيصح تعليهما بالسبق بهذا المعنى ولا حاجة إلى ما كلاً أو أن كان امتثاله فليان حاله  
لسبب الآباء والاستكبار فيكون بمعنى صار كما في قوله تعالى (فكان) بمعنى فصار  
(من المفرقين)

والفرقة الحادية والثلاثون في أن السعادة والشقاوة هل تتبدلان أم لا \*  
ذهب مشايخ الحنفية إلى أن السعيد قد يشقى والشقي قد يسعد كما في العمدة للإمام  
النسفي وبحر الكلام لأبي المعين النسي وتفسير الباب للإمام البغدادى وشرح الفقه  
الأكبر لعل القارى \* وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد  
كما في الفوائد للشيخ الأجل الإمام الخاطرى والشرح الصغير والكبير للجوهرة  
للإمام اللقاني وشرح الفقه الأكبر لعل القارى \* استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى  
قل للذين كفروا ان يتوبوا يغفر لهم ما قد سلف حيث دل على غفران ما قد سلف قبل  
الاسلام بالاسلام فلو لم يكن (١) الشقي سعيداً لكانت فائدة الغفران \* وبقوله  
عليه السلام الاسلام الاسلام يجب ما قبله \* وبأنه اذا عرض الاسلام على الكفر بطله ويرفع  
أحكامه واذا عرض الكفر على الاسلام العيان بالله بطله ويرفع أحكامه فكانت  
صفات الخلق وصفاته تبدل وتتغير فيبدلان وتتغيران \* واستدل مشايخ الأشاعرة  
بقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقى في بطن أمه \* وبأنه  
لو عرض على شخص واحد لم في حال إيمانه استحقاقه الثواب الدائم وفي حال كفره  
(١) بمعنى فلو لم يصح

استحقاقه العقاب الدائم والجمع بينهما محال وكذا الجمع بين الاستحقاقين \* الجواب  
عن الأول أن قوله عليه السلام لبيان أن في عاقبة الأمر بإيهام ما يحتم أوليان أنه من  
أهل الجنة أو من أهل النار نص على ذلك مولانا العلامة في الحديث الأربعين وبديل عليه  
ما في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه عليه السلام قال إن أحدكم يجمع خلقه  
في بطن أمه أربعين يوما ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون مضغته مثل ذلك ثم يرسل  
الله تعالى الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله  
وشقى أو سعيد \* وعن الثاني أن الإيمان والكفر لم يجتمعا استلزام وجود أحدهما  
سلب الآخر أو وجب الإيمان استحقاق الثواب الدائم بإبطال الكفر ورفع استحقاق  
العقاب الدائم وأوجب الكفر استحقاق العقاب الدائم بإبطال الإيمان ورفع استحقاق  
الثواب الدائم فلا يلزم الجمع لا بين الثواب والعقاب ولا بين الاستحقاقين \* **فائدة**  
في شرح الجوهرية قرر الاختلاف بوجه يكون لفظيا وهو أن السعيد من علم الله تعالى  
في الآخرة على الإيمان وإن تقدم منه كفر والشقي من علم الله تعالى موته على  
الكفر وإن تقدم منه إسلام فعلى هذا لا يتصور في السعيد أن يشقى ولا في الشقي أن  
يسعد كما قاله مشايخ الأشاعرة وأما عند مشايخ الحنفية فالسعيد هو المسلم والشقي هو  
الكافر فعلى هذا يتصور أن السعيد قد يشقى بأن يرتد بعد الإيمان وإن الشقي قد يسعد  
بأن يؤمن بعد الكفر إلا أن الروايات واستدلالاتهم تدل على أن الاختلاف في أن  
من ارتد بعد الإيمان هل يكون سعيدا قبل الارتداد أو شقيا وإن من آمن بعد الكفر  
هل يكون مؤمنا في حال الكفر أم لا وبديل على هذا ما قال الشيخ الأجل الامام الخاطري  
أن الأشاعرة قالوا إن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كانا مؤمنين في حال عبودتهما  
للمسلم وسحرة فرعون كانوا مؤمنين في حال حلفهم بعبودية فرعون \* ويؤيده ما قال  
الحافظ البغدادي في تفسير الباب عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما أنهما قال  
يمحوا الله تعالى السعادة والشقاوة ويتبدل ما يشاء حتى أن عمر رضي الله عنه كان  
يطوف بالبيت ويبيكي ويقول اللهم إن كنت كتبتني في أهل السعادة فأثبتني فيها  
وإن كنت كتبتني على الشقاوة فأعني وأثبتني على السعادة \* وفي أصول الدين  
للشيخ الأجل الامام الخاطري الشقاوة المكتوبة في اللوح المحفوظ تتبدل سعادة

بأفعال السعداء والسعادة المكتوبة فيه تتبدل بأفعال الأشقياء وقالت الاشعرية لا يتبدل ذلك وعن هذا قالوا ان ابا بكر رضى الله عنه كان سعيدا في حال سجوده للصائم ودليلا لقوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب أى يحو المعاصي عند التوبة ويثبت التوبة وذلك أن المكتوب في اللوح المحفوظ صفة العبد سعادة وشقاة والعبد يحو زعليه التبديل من حال الى حال فكذا صفتة انتهى \* وأما علمه تعالى في الأزل أنه أيهم يختار يعني السعادة والشقاوة في آخر الأمر فلا يتبدل اذ يلزم حينئذ انقلاب علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

### الفريضة الثانية والثلاثون في الاستثناء في الايمان

\* ذهب مشايخ الحنفية الى أنه لا يصح ان يقال أنا مؤمن ان شاء الله كما هو المصرح به في أصول الدين للإمام عبد العزيز السمرقندي والعهدة للإمام النسفي وشرح الوصية لأكل الدين \* وذهب مشايخ الاشاعرة الى أنه يجوز أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله كما في العهدة للإمام النسفي وشرح الجوهرة للإمام اللقاني وشرح الوصية للشيخ أكل الدين \* استدلل مشايخ الحنفية بأن الايمان لا يصح الا بالتصديق البالغ حدا الجزم والشرط يدل على حصول التوقف وعدم الجزم وهو شك في الايمان كما يستفاد من شرح الجوهرة وبقوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا حيث أتى بالجملة الاسمية وضمير الفصل معروفا للخبر مؤكدا بالمصدر دلالة بينة على أن الايمان قائم بهم كما يستفاد من شرح الوصية للشيخ الأكل \* واستدل مشايخ الاشاعرة بأن من قال أنا مؤمن حقا عند الله يكون حكما على علم الله تعالى في الغيب وكل من علم الله أنه يموت كافر الا يموت مسلما لان علم الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير فهذا الرجل يقول أنا مؤمن حقا وفي علم الله أنه يموت كافرا فيكون مخبرا بخلاف ما عند الله وذلك لا يجوز كما في بحر الكلام \* الجواب أن من حكم بأنه مؤمن ليس الانباء على ان الايمان الصحيح يطل الكفر اذ لو لم يطل قطعاً لمز الشك في الايمان وذلك كفر وانما ليس بناء على علم الله تعالى في عاقبة الأمر بل على تعلق علمه تعالى في حال ايمانه لان الله تعالى يعلم الشيء على ما هو عليه وهو مؤمن في الحال بناء على أن التوبة الصحيحة من الكفر مقطوعة القبول **فائدة** \* كل أمر متحقق في الحال أو في الماضي من الزمان لا يجوز الاستثناء فيه وأما دخول الجنة فيشترط فيه

الموت على الايمان وذلك في التالى من الزمان فجاز الاستثناء فيه ثم الاستثناء يرفع جميع العقود كالطلاق والعناق والبيع وكذلك يرفع عقدا الايمان كما في بحر الكلام \* وفي شرح جوهرة التوحيد عند الاشاعرة يصح أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله نظرا لما لا وعند الماتريديه لا يصح وهذا فرع مسألة الموافاة انتهى

﴿ الفريضة الثلاثة والتلاتون في أن الرسل والأنبياء عليهم السلام بعد ﴾

﴿ انتقاهم من هذه الدار رسل وأنبياء حقيقة أو في حكمها ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أنهم رسل وأنبياء حقيقة \* وذهب الاشعري ومن تابعه الى أنهم في حكم الرسالة كما في بحر الكلام للإمام أبي المعين النسفي وشرح عقيدة الطحاوي للإمام أبي المحاسن القنوي وغيره \* استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى لا نفرق بين أحد من رسله الآية حيث دل اطلاقه على الاتحاد بين الرسل في وصف الرسالة في عصر النبي عليه السلام وعدم التفاوت في وصفها وهذا ينبغي كون من مات منهم في حكم الرسالة والافيه يكون النبي عليه السلام في حكمها وهو باطل وبأن المتصف بالرسالة والنبوة الروح وهو لا يتغير بالموت ولا يتغير وصفها كما في شرح الطحاوي \* واستدل مشايخ الاشاعرة بأن الرسالة والنبوة كأنهما عرضا والعرض لا يبق زمانين سيما اذا كانا مختلفين فان من صلى الظهر وفرغ منها لا يقال انه في الصلاة والمصلي اذا سبقه الحدث فذهب ليتوضأ يكون في حكم الصلاة لا في أصل الصلاة \* الجواب انه لما ثبت أن المتصف بهما الارواح ولم يتعلق الموت بها كانتا باقيتين ببقاء الارواح على أن الآية الكريمة تمنع كونهم في حكم الرسالة

﴿ الفريضة الاربعة والتلاتون في أن للذكورة هل هي شرط النبوة أم لا ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الذكور شرط النبوة كما في بدء الامالى لعراج الدين الاوشي وشرحه للشيخ علي القاري وأشار المرام لقاضي القضاة البيضاوي \* وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى انها ليست شرطاً لها بل صحت نبوة النساء كما هو المصرح به في شرح بدء الامالى للشيخ علي القاري والمستفاد من شرح عمدة الاحكام للسراج البلقيني وأشار المرام \* استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم حيث دل على أن الارسال ما كان الا للرجال لا لغيرهم فينبى نبوة المرأة

وبأن المرأة لا تصلح للامارة والقضاء فلا تصلح للنبوة \* واحتج مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وأوحينا إلى أم موسى الآية حيث دل على أنه وقع الإيحاء إليها والإيحاء من خصائص الأنبياء عليهم السلام \* الجواب لما كان دلاله قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا قطعيًا يحمل قوله تعالى وأوحينا إلى أم موسى على الإيحاء إلى بعض الأنبياء المبعوث في ذلك الزمان كشعيب عليه السلام ثم إن ذلك النبي عرفها مرسلته أو مشافهة أو على بعث ملك إليها الأعلى وجه النبوة بل على طريقة بعث جبرائيل عليه السلام إلى مريم في قوله تعالى فإرسلا إليها مأوى إلى أوحى إليه أو على الإلهام كما في قوله تعالى وأوحى ربك إلى النحل بأن أوقع الله تعالى في قلبها عزيمة جارية على أن تلقيه في التابوت ثم تذف التابوت في اليم كما في بعض حواشي أنوار التنزيل \* فائدة \* في شرح بدء الامام للشيخ على القاري قال ابن جماعة مذهب أهل التحقيق أن المذكور شرط النبوة خلافاً للشيخ أبي الحسن الأشعري والامام القرطبي \* وقال وقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وزاد العلامة المتقن السراج البلقيني في شرحه لهذه الأحكام حواء وأم موسى \* الفرقية الخامسة والثلاثون في أن عوام البشر من الاتقياء أفضل \*  
 ﴿من عامة الملائكة أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن رسل البشر كوسى عليه السلام أفضل من رسل الملائكة كجبرائيل عليه السلام ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر من الاتقياء أفضل من عامة الملائكة غير خواصها كما هو المصريح به في العدة للامام النسفي وشرحه القديم وشرح الجوهرة للامام القفاني وجامع البحار شرح تنوير الابصار \* وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أن رسل البشر أفضل من الملائكة والملائكة أفضل من غير الأنبياء من البشر فعوام الملائكة أفضل من عوام البشر كما في شرح جوهرة التوحيد للامام القفاني وذهب بعض مشايخ الاشاعرة كالخليمي والقاضي أبي بكر الباقلاني إلى تفضيل الملائكة مطلقاً وإلى أن هذا ذهب أهل الاعتزال كما في المواقف وشرحه الشريف \* استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى يتخلون عليهم من كل باب سلام عليكم الآية حيث دل على أنهم يزورون المسلمين في

الجنة والمزور أفضل من الزائر كما في جامع البحار وبأن البشر يحصلون الفضائل  
والكمالات العلمية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات  
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات والعبادات وكسب الكمالات مع الشواغل  
والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكونون أفضل \* واستدل مشايخ الاشاعرة  
بأن الملائكة روحانية نورانية لطيفة لا يحجب لهم عن تجلي الانوار القدسية فهم أبدا  
مستغرقون في مشاهدة الانوار الربانية والبشر مكرهون من المادة الظلمانية المانعة عن  
مشاهدة الانوار الالهية فيكونون أفضل وبأن كمالات الملائكة في مبدأ الفطرة  
والكمالات البشرية لا يحصل لهم منها ما حصل الاعلى سبيل التدرج والانتقالات  
الكثيرة والمراجعات الطويلة فتكون كمالات الملائكة أكل من كمالاتهم كما  
يستفاد من المواقف وشرحه \* الجواب أن النزاع ليس في تفصيل الاصل والمادة  
بل في الافضلية بمعنى أكثرية الثواب ولا شك أن العبادات العلمية والعملية المكتسبة  
مع العلائق والعوائق أفضل من الطاعات الفطرية التي لا حرج فيها وقد اجمعوا  
على أن أفضل العبادات أحجزها \* **فائدة** في المحيط المختار عندنا أن خواص  
بنى آدم وهم الانبياء والمرسلون أفضل من جملة الملائكة وعوام بنى آدم من الاتقياء  
أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام بنى آدم ومن قاضيان  
على أن هذا هو المذهب المرضي وفي روضة العلماء أبي الحسن البخاري أن الأمة أجمعت  
على أن أفضل الخلائق بعد الانبياء جبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وجملة  
العرش والروحانيون ورضوان ومالك وأجمعوا على أن الصحابة والتابعين والشهداء  
والصالحين أفضل من سائر الملائكة \* واختلفوا في أن سائر الناس بعدهم هؤلاء أفضل  
أم سائر الملائكة قال أبو حنيفة رحمه الله سائر الناس من المسلمين أفضل وقال سائر  
الملائكة أفضل صرح بذلك في جامع البحار

**الفريدة السادسة والثلاثون** في أن القدرة الحقيقية هل تصلح للضدين أم لا

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن القدرة الحقيقية تصلح للضدين كما هو المتقول عن الامام

في فوائد الامام محمد بن أبي بكر البخاري قال أبو حنيفة القدرة تصلح للضدين على  
سبيل البذل ان شاء فعل هذا وان شاء هذا وتابعه في ذلك القاشي وابن شريح وابن  
راوندی لا تسهل القدرة وهو الآلة صالحة للضدين

الاعظم والمشهور عن أصحابه والمصرح به في التعديل والمعارف شرح الصحايف والشرح  
 القديم للعمدة \* وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى أن القدرة لا تصلح للضدين  
 بل لكل منهما قدرة على حدة كما في المواقف وشرحه الشريفي والشرح القديم للعمدة  
 وشرح الجوهرية للإمام اللقاني \* واحتج مشايخ الحنفية بأن قدرة العبد لو كانت مخلوقة  
 رأسا غير سالحة للفعل والترك لكان العبد مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك  
 فيكون مجبورا وقد دلت الدلائل القاطعة على أن العبد مختار لا مجبور \* وبأن كل  
 سبب من أسباب الفعل من الآلات والأدوات كاللسان يصلح للصدق والكذب  
 وأبدا تصلح للخير والشر وغير ذلك فاستثناء القدرة من سائر الأسباب ليس الاتحكما  
 كما يستفاد من التسديد للإمام السعفاني \* واحتج مشايخ الاشعرية بأن القدرة لو كانت  
 سالحة للضدين لزم تسليم كونها قبل الفعل وقد أجمعوا على أنها مع الفعل ولزم قدرة  
 العصمة في الكافر والخذلان في المؤمن وكل منهما في وقت واحد واللازم باطل  
 لبطلان الوصف بذلك أجماعا كما في التبصرة والتسديد ولزم اتحاد القدرة مع مغايرة  
 ما نجد عند صدور أحد المقدورين لما نجد عند صدور الآخر كما في شرح المواقف  
 \* الجواب أن المقصود منها صلاحيتها لها وتلقاؤها على سبيل البدلية لكل منهما  
 وذلك لا يقتضي التقدم على الفعل ولا اجتماع العصمة والخذلان بالتصاف فاختار  
 يفعل بها بلا وجوب فخلف الفعل يمكن أن القادر المختار يتصور منه اختيار  
 الترك بدل اختيار الفعل وكذا عكسه هذا معنى قول الشيخ أبي منه ورالماتريدي  
 في التأويلات العبد متى اشتغل بفعل صار مضيقا للضد من الأفعال لأن كان  
 ممنوعا عن الفعل الذي هو ضده فلذلك إذا أثر الكفر وأتى به فقد صار باختياره  
 الكفر مضيقا للقوة الايمان لأن صار ممنوعا عنها انتهى وكانت هذه غرضه  
 ظن المتأفة وقوم ما توهم في شرح التعديل للصدر العلامة وقد توهم بعض الناس  
 أن كل من يقول ان القدرة مع الفعل فهو قائل بأن القدرة لا تصلح للضدين وكل من  
 يقول ان القدرة سالحة فهو قائل بأنها تصلح للضدين لكن هذا غلط بل المنقول عن  
 أبي حنيفة الإمام الأعظم أنها مقارنة للفعل ومع ذلك تصلح للضدين فالتوسط بين الجبر  
 والقدرة مبني على ان القدرة مع الفعل وأنها تصلح للضدين فالشيخ الاشعري لما قال



بأن القدرة مع الفعل لكن بحيث يجب بها الاثر وانما الاتصاف للضدين وقع في الجبر انتهى  
 \* وكشفنا ان القدرة التي يحصل بها الفعل بسبب أو علة للفعل من حيث الذات  
 ولا اختلاف فيها من حيث الذات اذا القدرة على السجدة لله تعالى وتقدس وللصنم  
 العيان لله واحدة لا اختلاف بل الاختلاف من حيث الاضافة الى الأمر والنهي  
 وقصد الفاعل وذلك لا يوجب اختلاف في ذاتها فالكاfer لو اشتغل بالإيمان بدل اشتغاله  
 في تلك الحال بالكفر لحصل له الإيمان بتلك القدرة لانه قد ضيع القدرة بصرفها  
 الى الكفر فكانت المعاقبة والمؤاخذه بصرف القدرة الصالحة للأمر به وتغييره الى  
 غيره كفي الشرح القديم للعدة **فائدة** ذكر بعض أفاضل معاصرينا أن الله  
 تعالى وتقدس خلق العبد وأعطاه قدرة تتعلق بأحد طرفي المقدور فأرادة العبد  
 مراد الله اجمالا بمعنى أنه يتعلق بأن يحصل له ارادة ما يريد لا تفصيلا بمعنى أنه لا يتعلق  
 بخصوصية ارادة العبد المتعلق بخصوصية أحد طرفي المقدور

**والفريد** ما سابعه والثلاثون في ان قدرة العبد هل فيها تأثير أم لا  
 ذهب مشايخ الحنفية الى أن أصل الفعل بقدرة الله تعالى وتكوينه والاتصاف بكونه  
 طاعة أو معصية بقدرة العبد كما في تعديل العلوم والتوضيح للصمد العلامة والمسيرة  
 للامام ابن الهمام والاعتماد شرح العدة للامام النسفي \* وفي اشارات المرام لقاضي  
 القضاة البياضي هذا مذهب جمهور مشايخ الحنفية واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني  
 من الاشاعرة \* وذهب الشيخ الاشعري وجمهور مشايخ الاشاعرة الى ان أفعال  
 العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرةهم تأثير فيها كفي المواقف لعصدة  
 الملة والدين وشرح الوصية للشيخ أكل الدين وشرح أم البراهين للامام السنوسي \* وفي  
 شرح المواقف للشيخ العلامة فيل العبد مخلوق الله تعالى ابتداء واحد أو مكمسوب  
 العبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرة و ارادته من غير أن يكون هنالك منه تأثير  
 ومداخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري  
 \* احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله  
 تعالى ذلك بأن الله لم يك غير انعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى  
 لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت دلت الآيات على ان لقدرة العبد تأثيرا اذ لو لم يحصل

الله تعالى قدرته مؤثرة بوجه ما لم ينسب التغير والكسب اليه \* واحتج الأشاعرة بأنه لما ثبت بالدلائل القاطعة وجوب انقراض المولى تبارك وتعالى بإيجاد الكائنات وثبت أن العبد كسبا اقتضى أن يكون الكسب عبارة عن كونه محلا من غير تأثير ومداخل في الأفعال \* الجواب أن الله تعالى جعل قدرة العبد واختياره بحيث لهما مداخل في الفعل لا بأن يكون لهما لذاتهما مداخل فيه بل يخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه فلا يلزم من كون الكسب مؤثرا في الاتصاف عدم انقراضهما ولا نزع وجل في إيجاد الكائنات ونقص في الوهية وانما يلزم هذا لو كان لهما تأثير لذاتهما من غير أن يخلق الله تعالى بهذا الوجه كما أشير إليه في المسألة للإمام ابن الهمام ونص عليه في شرح الطوالع لشمس الدين الأصفهاني (١) \* فائدة \* قال الإمام فخر الدين الرازي الكسب صفة تحصل بقدرة العبد الحاصلة بقدرة الله فان الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة ويمتازان بكون أحدهما طاعة والأخرى معصية ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب كما في شرح الجوهرية للإمام اللقاني

﴿الفريدة الثامنة والثلاثون في أن الإيقاع خال أم معدوم محض﴾

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الإيقاع ليس معدوما محضا بل من الأمور الالاموجودة واللامعدومة المسماة بالحال كما في تعديل العلوم والتوضيح للصمد العلامة والبائع للإمام القناري والتلويح لسعد الدين التفتازاني \* واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين من الأشاعرة \* وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أنه معدوم محض كما هو المصرح به في فصول البدائع وشرح الجوهرية للإمام اللقاني والمستفاد من المواقف وشرح الشريفي \* استدلل مشايخ الحنفية بأنه إن لم يدخل في جهلة العلة التامة للحادث أمر لا موجود ولا معدوم تكون أاما موجودات محضة أو معدومات أو مركبة لاسيما إلى الأول لأنها إن قدمت لم تقدم الحادث وإن حدثت شيئا منها فتنقل الكلام إلى علته فيلزم التسلسل أو الانتهاء إلى القديم فيلزم قدم الحادث إن انتهت إليه أو انتفاء

(١) الاضطراب للعبد مع اقدار الله تعالى على العزم على كل من الفعل والترك كذا قال الإمام ابن الهمام في المسألة

الواجب ان لم تنته ولا الى الثاني لأنها لا تصلح أن تكون علة للوجود ولا الى الثالث  
اذ لو توقف وجود الحادث بعد وجود جميع الموجودات الموقوف عليها على عدم شيء  
فاما على العدم السابق القديم فليزِم قدم الحادث لان العلة التامة تنزك منه ومن  
الموجودات المستندة الى الواجب أو على عدمه الا حتى \* وذلك اما بزوال وجود جزء  
من علة وجوده أو بقاءه ونقل الكلام اليه في تسلسل أو ينتهي الى الواجب ويلزم  
انتفاءه أو بزوال عدمه لم يدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود فيوقف  
وجود الحادث على عدمه موقوف على هذا الوجود فيبقى شيء من الموجودات  
الموقوف عليها فلم يكن المفروض جملة جملة هذا خلف أما اذا دخل في العلة أمر  
لا موجود ولا معدوم كالإيقاع والاختيار فهو لا يستند الى الواجب بطريق الوجوب  
لعدم وجوده حتى يلزم قدم الحادث أو انتفاء الواجب بل يقع منه أي وقت كان من  
غير تعليل ولا يلزم الوجود بلا موجب بل ترجيح أحد المتساويين \* استدلال مشايخ  
الأشاعرة من نافي الحال بأن الأحوال مشتركة في الحالية وتختلف بالخصوصيات  
التي يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية قائمة على  
الخصوصيات وانما أي الحالية مشتركة وهي مفهوم الحال حال فتشارك سائر الأحوال  
في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وائمس شيء عن المشتركة والمتميزة موجودا ولا معدوما  
فتثبت حال آخر فتتسلسل الأحوال الى غير النهاية \* الجواب ان الحال ليس حال بل هو  
سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما  
لاحالا \* أو ان مفهوم الحال (١) ليس حالاً اذ ادعى على نفسه حتى يتسلسل صرح بذلك في  
المواقف وشرحه الشريفي (فائدة) في فضول البسائط الإيقاع ليس بموجود  
والالكان له موقع فتنتقل الكلام الى إيقاع الإيقاع فليزِم التسلسل في طرف البسائط في  
الأمر المحقق فيكون الإيقاع معدوما على مذهب الجمهور حال عند القائلين بهائم قال  
جمهور مشايخ أهل السنة غير قائلين بالحال وهذا يستدعي ركاكة مطلبهم ومخافة  
مذهبهم هذا \* ولا يخفى على أحد ان القائل مع كمال انتسابه الى الطريقة الحنفية

(١) حال مشترك بين نفسه والأحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائدة  
على نفسه الخ

وإطلاعه باتم وجه بمسالك أسكا برمشايخ الحنفية علم التحقيق عالم التدقيق منشأ  
الكشف والتوضيح ومنشأ التعليل والتنقيح فلا يسلك في مثل هذا الأمر العظيم إلا  
بمسلك مرضي يقتضيه حقيقة الحال ومنهج سديد يستدعيه حقيقة المقال \* وقد قال  
الفاضل التحرير العالم الرباني العلامة الشافعي المحقق التفناني أن إثبات الأمور  
اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والایقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب  
تعالى موجبا بالذات وهو يجب لكونه فاعلا بالاختيار \* أما الأول فلأن القول بكونه  
موجبا انما يلزم من جهة أنه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزا الترك فيلزم عدم الممكن  
مع وجود علمته التامة وقد سبق أنه يلزم منه الرجحان بلامر حج \* ولو منع تمام العلة بناء  
على أن الاختيار أيضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام إلى الاختيار بأنه  
أماقديم فيلزم قدم الحادث أو حادث فتتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحادث بذات  
الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة  
إلا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى أن الفعل يصدر عن الواجب ولم يجب  
وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق  
أن هذا مستلزم للرجحان بلامر حج أي وجود الممكن بلا موجد وإيجاد \* وأما على  
تقدير إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالإيجاب لأن من جملة  
ما يتوقف عليه وجود الممكن الإيقاع والاختيار والإيقاع لا يجب ثبوته عند تحقق  
علمته التامة أذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعني الرجحان بلامر حج بمعنى  
وجود الممكن من غير موجد إذ لا وجود للإيقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما \* وأما  
الثاني فلأن هذه الأمور لا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاد لما يلزم  
من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها إليه بطريق الاختيار فيكون  
الواجب فاعلا مختارا

﴿الفريدة التاسعة والثلاثون في أن الأعمال بعد الاجباط﴾

﴿بالارتداد هل تعود بالتوبة أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن المؤمن إذا ارتد والعباد بالله تعالى ثم آمن لا تعود أعماله  
كأهل والمستفاد من التوضيح المصدر العلامة وتغيير التنقيح لمولانا العلامة ابن كمال باشا

والأصحح به في الطريقة المحمدية وشرحه الوسيلة الأحمدية \* وذهب الإمام الشافعي  
ومن تابعه من الأساغرة إلى أن من آمن بعد الارتداد تعود أعماله كما هو المستفاد من  
أنوار التنزيل للبيضاوي ومن التلويح لسعد الدين التفتازاني والأصحح به في الوسيلة  
الأحمدية \* استدلل مشايخ الحنفية بقوله تعالى ومن يكفر بالآيمان فقد حبط عمله  
الآية دل اطلاق الآية الكريمة على أنه تحبط الأعمال بالارتداد ما لم ترد على ارتداده  
أولا \* واستدل مشايخ الشافعية بقوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر  
فاؤثقت حبطت أعمالهم الآية حيث دلت الآية الكريمة على أن احباط الأعمال  
بالموت على الارتداد وحملوا قوله تعالى ومن يكفر بالآيمان الآية على قوله تعالى ومن  
يرتد منكم عن دينه الآية فلم يبق على اطلاقه \* الجواب أن المطلق يجري على اطلاقه  
والمقيد على تقييده ولا يحمل على المقيد دليل أن عامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء  
بالدخول الوارد في الربائب \* قال عمر رضي الله تعالى عنه أم المرأة مبسهة في كتاب  
الله تعالى أي حال تحريرها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فأبى موها أي أتركها  
على حالها وعليه انعقد الإجماع كافي تغيير التنقيح لولا أن العلامة ابن كمال باشا وبأن  
أعمال الدليلين واجب ما أمكن وذلك بأجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده  
وفي الحمل على المقيد بطل الأمر الثاني \* وفي التلويح بهذا ظهر فساد ما استدلل به  
الشافعية من حمل المطلق على المقيد جما بين الدليلين إذا العمل بالمقيد يستلزم العمل  
بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد \* فائدة \* في شرح  
مولانا خوجه زاده الرومي لطريقة الشيخ تقي الدين البركوي أن حكم الارتداد احباط  
جميع الخيرات أن صدر طوعا بالاتفاق ثم لا تعود بعد التوبة عند أئمتنا خلافا للشافعي  
رحمته الله ومنشأ الخلاف الاختلاف في حمل المطلق على المقيد فالشافعي رحمه الله حمل  
قوله تعالى ومن يكفر بالآيمان فقد حبط عمله على قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه  
الآية فاشتراط في الاحباط الموت على الكفر \* وأما أئمتنا فلم يحملوا بل عملوا  
بكل ما لم يشترطوا فيه الموت عليه فعلى قولهم لا فرق بين من أسلم ابتداء وبين من  
صدر منه الكفر ثم تاب في عدم الخير بل أشد منه لأنه بسبب الاسلام تخلص من جميع  
الآثام بخلاف من صدر منه الكفر فان معاصيه لا تذهب بكفره حتى يجب عليه بعد

التوبة قضاء ما فات في اسلامه من الفرائض والواجبات

﴿ الفريضة الأربعون في أن الكفار هل يعاقبون على ترك ﴾

﴿ الفروض والواجبات أم لا ﴾

ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن الكفار لا يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر ويعاقبون على ترك الاعتقاد كما في أصول الإمام شمس الأئمة (١) والتوضيح للصمد العلامة وإلى هذا ذهب عامة مشايخ ديار ما وراء النهر والقاضي أبو زيد وشمس الأئمة ونظر الاسلام (٢) وهو المختار عند المتأخرين نص على ذلك في التلويح \* وذهب الإمام الشافعي وجمهور أصحابه إلى أنهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما في التلويح لسعد الدين التفتازاني وتغيير التنقيح لولانا العلامة (٣) \* استدلل مشايخ الحنفية بقوله عليه السلام (٤) ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فإن هم أجابوك فاعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث حيث فهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة فعلى تقدير عدم الإجابة لا تفرض لعدم الدلائل على الفرضية لأنه دليل على عدم الفرضية كما نص عليه في التوضيح \* واستدل مشايخ الشافعية بقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية حيث يفهم منه دخولهم النار لتركهم العبادات \* الجواب أن المراد من الآية الكريمة لم نك من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد لا على ترك العبادات \* خاتمة في أمور مهمة لم تذكر فيما سبق ولا بد من ذكرها \* منها ما ذهب إليه مشايخ الحنفية وأكثروا مشايخ الأشاعرة من أن ادراك الشم والذوق واللس ليس صفة زائدة لله تعالى بل هو نوع من العلم في حقه بدليل أن ذلك الإدراك يؤهم بل يوجب العروض بأمور حادثة لله تعالى الله علوا كبيرا \* وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه من الأشاعرة إلى أن الإدراكات المذكورة صفة لله تعالى مغايرة للعلم بدليل مخالفة

(١) السرخسي (٢) على البرزوي (٣) ابن كمال باشا

(٤) أي لما أخذ حين يثبته إلى اليمن

العلم لكل منهما \* وربيانه لا انفكاك لتلك الادراكات عن العلم فحمل عليه للائل  
 مانعة عن ارادتها في ذاته تعالى كما في اشارات المرام لقاضى القضاة اليضاوى  
 ومنها ما ذهب اليه مشايخ الحنفية من أن المماثلة هي الاشتراك في الصفات النفسية  
 ومن لازم الاشتراك فيها أمران أحدهما الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع وثانيهما أن  
 يسد كل من المثلين مسد الآخر فالأمران لا يتصوران في مخلوقاته فلا يكون تعالى  
 مثلهم في حياته وعلمه وقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه وموتكوبنه ولا يكونون  
 مثله تعالى فيها كما في شرح الجوهرية للامام اللقاني \* وذهب مشايخ الأشعرية إلى أن  
 المماثلة تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا تثبت المماثلة  
 ولهذا قالوا أنه تعالى حي عالم قادر سميع إلى غير ذلك ولا يلزم بذلك المماثلة بينه وبين  
 مخلوقاته هذا \* وفي النور اللامع للامام الناصري قال سيف الحق أبو إمامين ميمون  
 التسفي لا نقول ما يقول الأشعرية من أنه لا مماثلة إلا بالساواة في جميع الأوصاف بل  
 نقول يجوز أن يكون الشيء مماثلاً لشيء من وجه مخالف له من وجه فانا نجد أهل اللغة  
 لا يمتنعون من القول بأن زيدا مثل عمرو في اللغة إذا كان مساوياً فيه فيها وإن كان بينهما  
 مخالفة كثيرة ولهذا قال النبي عليه السلام الخطبة بالخطبة مثل الحديث أراد به  
 الاستواء في الكيل دون العدد والصلابة والخواصة فيها أظهر بطلان ما ذهب إليه أهل  
 الاعتزال من أن المماثلة تثبت بالاشتراك في أخص الأوصاف فالعلم بمائل العلم  
 لكونه إدراكاً لا لكونه عرضاً واحداً فلو وصف الله بالعلم لثبت المماثلة بينه وبين  
 مخلوقاته ومن هذا أنكرنا أن تكون صفاته تعالى زائدة على ذاته وادعوا أنه عالم بلا  
 علم وسميع بلا سمع صرح بذلك الشيخ أبو المحاسن في شرح الطحاوى \* ومنها  
 ما ذهب اليه مشايخ الحنفية من أن توبة اليأس مقبولة وإيمان اليأس غير مقبول كما  
 هو المستفاد في عقائد الامام الطحاوى والمصرح به في الخلاصة للامام ركن الاسلام  
 البخارى وفتاوى الامام محمد الكردى \* وذهب مشايخ الأشعرية إلى أن توبة اليأس  
 لا تقبل كإيمان اليأس كما هو المصرح به في تفسير غفر الدين الرزى وفي فتاوى الكردى  
 استند لا بقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم  
 الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يعوفون وهم كفار الآية حيث سوى بين من سوف

للتوبة الى حضور الموت من الفسقة والكفار وبين من مات على الكفر في نفي التوبة  
 فدل على عدم اعتداد توبة الفاسق في حال اليأس \* أجاب بعضهم أن قوله تعالى  
 اغما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب يدل على أن قبول  
 التوبة كالمحتوم على الله تعالى بعقضي وعده وقوله تعالى وليست التوبة يذل بقريسة  
 المقابلة على أنه ليس قبورها كالمحتوم عليه تعالى لعدم رغبته اليها وتأخيرها الى هذا  
 الآن وهذا لا يمنع أن يتوب الله عليهم بل يمنع أن يكون لهم الحق كما كان للأول كما  
 نص عليه في كشف الأسرار \* وبعضهم بأن المراد بالذين يعملون السوء عصاة المؤمنين  
 وبالذين يعملون السيئات المنافقون وبالذين يعوتون الكفار كما ذكره القاضي في تفسيره \*  
 \* استدلل مشايخ الحنفية بقوله عليه السلام ان الله تعالى يقبل توبة عبده ما لم يغرر  
 حيث دل على أنه يقبل توبته قبل أن ترد الروح في الخلقوم وأما وقت ترده فإيه  
 فوقت معانية الملائكة ومعاليمة ملك الموت قبض الروح فلا يتصور فيها التوبة ولهذا  
 قالوا ان الرجاء باق فيصع منه الندم والعزم على ترك الفعل وبأنه لما قبل في حقه شفاعته  
 غيره يوم القيامة مع أنه زمان يأس فشفاعته لنفسه في آخر عمره وغايه أمره تقبل  
 يتفضل الله تعالى بقبولها في حين وجه وجهه الذل نحو باب \* ورفع يدي سره الى  
 جنبه \* فيا ملك المكوث والملك الأكرم \* ويا ملك الرقاب الملوك وراقب العالم \*  
 أنت المغيب لكل حائر مهوف \* وأنت المجير من كل هائل مخوف \* أسألك بحرمة  
 شرك المخزون \* في خزائن كتابك المكنون \* أن تجعل صنيعي هذا رآه الى مطالعة  
 دلائل ذاتك \* ومنها جاسوا الى الاطلاع على أسرار صفاتك \* وأن تتبين به جميل  
 الذكر في هذه الدار \* وخزير الأخرى دار القرار \* وأن تحشرني واخواننا المسلمين \*

مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين \* ومن تبعهم

باحسان الى يوم الدين \* وصلى الله على سيدنا

ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين \*

وعلى سائر الانبياء والمرسلين \*

والحمد لله رب العالمين



## ﴿ فهرست كتاب نظم الفرائد ﴾

صفحة

- ٣ الفريضة الاولى في تفسير الوجوب  
 ٤ الفريضة الثانية في أن الوجوب عدل أم لا  
 ٥ الفريضة الثالثة في أن الوجود هل هو زائد على الذات أم عينها  
 ٧ الفريضة الرابعة في أن البقاء هل هو الوجود الخ  
 ٨ الفريضة الخامسة في تفسير صفة القدرة  
 ٩ الفريضة السادسة في أن صفة الارادة هل فيها المحبة الخ  
 ١٠ الفريضة السابعة في صفة السمع والبصر  
 ١١ الفريضة الثامنة في صفة الكلام  
 ١٥ الفريضة التاسعة في بيان أن الكلام النفس الخ  
 ١٧ الفريضة العاشرة في بيان صفة التكوين  
 ١٩ الفريضة الحادية عشرة في بيان ان تكون الاشياء الخ  
 ٢٠ الفريضة الثانية عشرة في أن الاسم هل هو عين المسمى  
 ٢١ الفريضة الثالثة عشرة في بيان القضاء والقدر  
 ٢٣ الفريضة الرابعة عشرة في التشابهات  
 ٢٤ الفريضة الخامسة عشرة في بيان التوفيق  
 ٢٥ الفريضة السادسة عشرة في بيان التكليف بما لا يطاق  
 ٢٧ الفريضة السابعة عشرة في بيان لزوم الحكمة في أفعاله تعالى  
 ٢٨ الفريضة الثامنة عشرة في أن الحكمة هل هي صفة لازية الخ  
 ٣٠ الفريضة العشرون في أن الله تعالى لا يفعل القبيح الخ  
 ٣٠ الفريضة الحادية والعشرون في أن العفو عن الكفر هل يجوز الخ  
 ٣١ الفريضة الثانية والعشرون في الحسن والقبح العقليين  
 ٣٥ الفريضة الثالثة والعشرون في أن الايمان بالله هل وجب بالعقل أم لا  
 ٣٧ الفريضة الرابعة والعشرون في حقيقة الايمان

- ٤٨ خاتمة في أمور مهمة
- ٣٩ الفريضة الخامسة والعشرون في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم لا الخ
- ٤٠ الفريضة السادسة والعشرون في أن الإيمان المقلد هل يصح أم لا
- ٤٢ الفريضة السابعة والعشرون في أن الدلائل النقلية هل تفيد الخ
- ٤٣ الفريضة الثامنة والعشرون في أن الإيمان مخلوق أم لا
- ٤٤ الفريضة التاسعة والعشرون في أن الإيمان والاسلام واحد أم لا
- ٤٥ الفريضة الثلاثون في أن العبرة في الإيمان للخواتم أم لا
- ٤٦ الفريضة الحادية والثلاثون في أن السعادة والشقاوة هل تبدلان أم لا
- ٤٨ الفريضة الثانية والثلاثون في الاستثناء في الإيمان
- ٤٩ الفريضة الثالثة والثلاثون في أن الرسل الخ
- ٤٩ الفريضة الرابعة والثلاثون في أن الذكورة هل هي شرط النبوة الخ
- ٥٠ الفريضة الخامسة والثلاثون في أن عوام البشر الخ
- ٥١ الفريضة السادسة والثلاثون في أن القدرة الحقيقية الخ
- ٥٣ الفريضة السابعة والثلاثون في أن قدرة العباد الخ
- ٥٤ الفريضة الثامنة والثلاثون في أن الإيقاع حال الخ
- ٥٦ الفريضة التاسعة والثلاثون في أن الأعمال بعد الإحباط الخ
- ٥٨ الفريضة الأربعون في أن الكفار هل يعاقبون الخ







﴿اعلان﴾

عن بيان الكتب الجارى طبعها على نفقة الملتزمين اطـ مع هذا الكتاب  
 ناجى الجمالى وأمين الخانجى وأخيه ومحمد راغب بن عبد الملك الكتبي  
 ورق نباتى أبيض

٢٢ ٢٠ كتاب الفصل فى الملل والنحل للإمام ابن خزمه رحمه  
 الملل والنحل للعلامة الشهرستانى فى أربعة أجزاء

كتاب اللالى المصنوعه فى الاحاديث الموضوعه للعلامة السيروطى  
 التى جمع فيه بين موضوعات ابن الجوزى وموضوعات الجوزقانى  
 ويلىه ذيل اللالى المذكوره لاسيوطى أيضا  
 ويلىه التعقيات على الموضوعات له أيضا  
 ويلىه التكتيديات فى الموضوعات له أيضا  
 ويلىه الفوائد المجموعه فى الاحاديث الموضوعه للشوكانى  
 ٢٧ ٢٥ ويلىه الموضوعات الكبرى للماعلى القارى  
 ٠٠ ٠٣ كتاب نثر النظم (فى الانشاء) وقلائد الفرائد (فى الحكم) للملك الجبلى

كتاب تفسير الجلالين بحاشيته

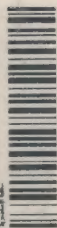
الاولى

الثانية

الجمالىين للجلالين للماعلى القارى  
 قس النيرين على الجلالين للعلامى  
 فى ثلاث مجلدات

الجارى طبعه على نفقة ناجى الجمالى وزاهد وأمين الخانجى الكتبي وأخيه  
 الاشتراك بالمداد الاول  
 الاشتراك بالمعاد الثاني

Bibliotheca Alexandrina



0415145

٢٢

١٥